۱ - مکتوب اول مکتوب دوم f. 2.30

مصنفہ مولوی محمد قاسم نانوتوی

اسی میں ایک کتاب بلا نام شامل ہے

موسوم بہ "تصحیح التاویل" - U 2.30a (P. eal. e)

کلام الامام امام الکلام

الحمد للہ کہ یہ کتاب از تصنیفات جناب امام فن مناظرہ کتاب سید
محمد ابو المنصور صاحب الموسوم بہ

تصحیح التاویل

در جواب تفسیر مکاشفات مصنفہ پادری عماد الدین جو پادری لیسٹ صاحب
کی تفسیر سے لکھی گئی ہے

در مطبع نصر المطابع دہلی
مطبوع شد

ASIATIC SOCIETY
P. Cal 230 a
SOCIETY

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَالصَّلوٰةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُولِهٖ مُحَمَّدٍ وَآلِهٖ ابنا اجمعین

حمد حد سی زیادہ اوس عالم الغیب والشہادہ کو کہ جسنی مجھ جیسی ہیچکارہ کو عطای امتیاز توضیح و تاویل فرمایا اور بیشمار درود اوس نبی امی کو جسنی علما امتی کا بنیا بنی اسرائیل فرمایا

قادرا بیرون ز فہم اسرار تو — حیرت افزا در نظرہا کار تو
کور را ہادی صد بینا کنی — بیخرد را بو علی سینا کنی
ماہرویان شایق دید ہلال — قاریان محو اند بر بانگ بلال
خارکش را تاج سلطانی دہی — مور را تخت سلیمانی دہی
امی را وحی خوان خاص کرد — مقتدای مرسلان خاص کرد



اما بعد عبدہ سید محمد ابو المنصور ابن جناب عظمت مآب سید محمد علی صاحب مغفور ابن جناب کرامت مآب سید فاروق علی صاحب قدس سرہ نی ان دنون تفسیر مکاشفات مصنفہ پادری عماد الدین مطبوعہ ۱۸۸۶ء کو جو پادری الیٹ صاحب کی تفسیر پر لکھی گئی دیکھا چونکہ وہ کتاب صرف مسیحی مذہب والون سی علاقہ رکھتی ہی اسلیئے اوسکی ساری ناورستیون کا ظاہر کرنا غیر ضروری جانکر اوسکی ازبسیاری صرف بعض مقامات کی توضیح پر

اکتفا کیا گیا اور اسکا نام تصحیح التاویل رکھا اس کتاب کے ملاحظہ سے پیشتر ہی تعجب تھا
کہ پادری صاحب نے اوسکی تفسیر صحیح کیا لکھی ہوگی جسکا متن المعنی فی بطن المصنف سب
جانتے ہین یعنی وہ ایک ایسا اٹکل دیا ہے کہ جسکی شرح جو چاہے اپنی خواہش کے موافق لکھہ سکتا ہے
لیکن بعد ملاحظہ تفسیر مذکور کے ثابت ہوا کہ پادری صاحب نے اس باب مین بھی اوسکی تک
باب تک مین کامیابی یقین حاصل کی بلکہ جسطرح مصنف کتاب مکاشفات نے اوسکی
تصنیف کیوقت نجانا کہ مین کیا کہتا ہون اسیطرح اس مفسر کتاب مکاشفات نے بھی
اوسکی تفسیر کیوقت نجانا کہ مین کیا کہتا ہون بہرحال اس صفت مین جو یہ تفسیر اوس
کتاب کے نہایت مطابق ہوئی اور چونکہ بعضون کے قول کے بموجب وہ کتاب سرنتھس ملحد
کی تصنیف ہے اب اوسکے اس مفسر کا عقیدہ بھی دیکھا چاہیئے کہ کیسا ہوگا سرنتھس کا
عقیدہ کتاب انعام عام مین معتبر تصانیف علماء نصاریٰ سے لکھہ چکا ہون یعنی وہ
کہتا تھا کہ مسیح کے ظاہر ہونیسے پیشتر وہ بزرگ خدا جو سب سے بڑا ہے بالکل نامعلوم تھا
اور بڑی بڑی روحون کے ساتھہ بلند ترین آسمان پر جسکا نام پلیروما ہے رہا اور اوس بزرگ
خدا نے پہلے پھل بیٹا پیدا کیا الخ - یہان سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ کی ازلی اور قدیمی
پیدایش سے پیشتر خدا بڑی بڑی روحون کے ساتھہ بلند ترین آسمان پر رہتا تھا مطلب
یہ کہ حضرت عیسیٰ سے پیشتر خدا کے ساتھہ اور بہت سی روحین تھین اور پادری صاحب
بھی اس تفسیر کے صفحہ ۶ سطر ۲ مین ایک روح القدس کو کہ جسکے وسیلے حضرت عیسیٰ
دنیا مین پیدا ہوئے (لوقا ۱ باب ۳۵) سات روحین لکھتے ہین اور عجب ہے کہ باپ اور بیٹا
اور روح القدس یہ تینون ملکر عیسائی عقیدہ مین ایک خدا کہلاتا ہے اور یہان
ان تینون مین سے ایک روح القدس سات روحین ہوگیا اور اس حساب سے سبعہ
سیارہ کے ساتھہ راس و ذنب کو شامل کرکے ایک فلک الافلاک گویا یہی وحدہ
لاشریک ہے کیونکہ ساتھہ روح القدس اور ایک اب اور ایک ابن یہ سب نو ہوئی اور سعا

کامل تثلیث اسیکو کہتے ہین کہ جسکی کوئی صحیح تقسیم سوا تین کے نہو سکی اور اوسکا ہر جزو
منقسم تین کے شمار سے کم ہو اور شعراء فارسی و اردو کا عقیدہ جو آسمان کو خدا
کہتے ہین پادری صاحب مین بہی پایا گیا گویا یہ عیسائی ایمان ایک شاعرانہ مضمون
ظاہر ہوا یا یہ کہ آتش پرستون کے مذہب مین یہ عام عقیدہ ہی کہ ہرمزنی جو خالق تمام
موجودات کا ہے سب سے پیشتر نورانی سات روحین پیدا کین جو بادشاہان آسمان اور
امشا سپندان کہلاتے ہین اور انکے بعد یزدان کو اور اوسکے بعد تمام مخلوقات کو پیدا کیا
جیساکہ پادری فانڈر صاحب نے بہی طریق الحیات مین بصراحت ذکر کیا ہے پس ان سات
روحین قدیم کہین سے معلوم کرکے پادریصاحب نے آتش پرستون کی تقلید مین روح القدس
کو بہی سات روحین لکہدیا واہ پادریصاحب یکو آتش پرستون سے کیا کام کیا انجیل
آپکے لیئے کافی نتھی چونکہ کرنتہس کے حال مین جسکی طرف اس کتاب مکاشفات
کی تصنیف کا بعضون کو گمان ہے لکہا ہے کہ کرنتہس پہلے پابند شرع موسوی یعنی
یہودی تہا پہر عیسائی ہوکر اوسنے اسکندریہ مین علم فلاسفہ وغیرہ تحصیل کیا اور عیسے
مسیح کی تعلیمون مین وہمی اور خیالی باتین اور یہودیون اور گناستیون کی غلط باتونکو
ملا کر چاہا کہ ایک نیا طریق مقرر کرے (مفتاح الکتاب مطبوعہ ۱۸۶۰ء صفحہ ۱۵۲) ایسے ہی
پادریصاحب بہی پیشتر پابند شرع محمدی یعنی مسلمان تہے پہر عیسائی ہوکر مشن مین علم فلاسفہ
وغیرہ تحصیل کیا اور مسیحی تعلیمون مین کرنتہس کی تعلیمون اور شاعرانہ مضمونون وغیرہ
کو ملا کر چاہا کہ ایک نیا طریق مقرر کرین اب اوس آیت کو بہی دیکھنا چاہیئے جسکی تفسیر مین
پادری صاحب نے روح القدس کو سات روحین لکہا ہے (مکاشفات ۱ باب ۴) اون
سات کلیسیاؤنکو جو ایشیا مین ہین فضل و سلامتی تمپر ہووے اوسکیطرف سے جو ہی اور جو
تہا اور جو آنیوالا ہے اور اون سات روحونسے جو اوس تخت کے حضور مین انتہے
واضح ہو کہ ایشیا ئے کوچک کے سات شہر ونمین جسی ایشیا ئے صغیر اور نواحی صوبہ بہی کہتے ہین

سات کلیسا ئین بہت مقدس اور حضرات حواریون رضوان اللہ علیہم اجمعین کی قایم کی
ہوئی تھین اونھین ساتون کلیساؤن کے خادمان دین کے نام اس کتاب مکاشفات
مین سات خطوط لکھے گئے اور چونکہ وہ ساتون کلیسا ئین ابتدا ً حضرات حواریون
کی تعلیم کے بموجب عقیدہ رکھتے تھین اونکو خدا نے بہت ممتاز کیا تھا نہ صرف اون
کلیساؤنکو بلکہ اون شہرون کو بھی جنمین وہ کلیسا ئین تھین اور وہ بنا جو حضرات حواریون
کے ہاتھہ کی ڈالی ہوئی تھی خدا خود اوسکا محافظ ہوا یہی سبب ہے کہ جب اون جماعتون
مین بسبب شمول بعضے بت پرست یونانیون اور بے ایمان مکاروں کے فتور عقیدہ
ظاہر ہوا اور حقیقی مسیحی ایمان اونمین باقی نرہا تب ہی خدا نے اون مقدس مقامونکو
بت پرستون کے حوالہ ہونے دیا بلکہ بمضمون قل جاء الحق وما یبدئ الباطل
وما یعید اون ساتون مقامونکو مسلمانون کے سپرد کیا چنانچہ وہ ساتون کلیسا ئیں
جنکی یہ عظمت مذکور ہے سب کے سب طور سینا و بیت المقدس و حبرون و انطاکیہ کیطرح
سلطنت استنبول کے متعلق ہین گویا یہی سچا عقیدہ جو مسلمانونکا ہے اون پاک مقامونمین
خدا کے حضور جاری رہنے کے قابل سمجھا گیا یا یہ کہ جو عقیدہ حضرات حواریون نے
اون جماعتون کو تعلیم فرمایا تھا خدا نے اپنے اون برگزیدون کی خاطر سے چاہا کہ قیامت
تک اونکی کوششون کا نتیجہ باقی رہے پس بعد زوال ایمان اون قدیم عیسائی
جماعتون کے خدا نے وہی مقبول عقیدہ جو حضرات حواریون کا تھا اہل اسلام کے
وسیلہ اون شہرونمین قایم رکھا اور عجب یہ کہ اون سات کلیساؤن مین سے ایک
دو کلیسا بھی نصرانی تصرف مین نرہی کیا ممکن نتھا کہ ایک دو کلیسا بھی اسلامی
تسلط سے باہر رہجاتی کیونکہ سوا دو مقامون کے اون سب مقامونمین منزلون کا
فاصلہ ہے اسجگہہ زیادہ اس بیان کی گنجایش نہین ہے کتاب گلدستہ شاداب
مین اونکا سب حال مفصل مرقوم ہے اون سات کلیساونکو سات روحون ہے جو

خدا کے تخت کے حضور ہین سلام بہیجا گیا جن سات روحونکو پادری صاحب نے روح القدس بنایا اور اوسکا ثبوت کچہہ بہی نکر سکے واضح ہو کہ انجیلی محاورہ مین سات سی اگرچہ صرف سات بہی بعض جگہہ مراد ہے مگر اکثر جگہہ سات سی مراد کثرت چنانچہ اسی کتاب مکاشفات کے ۱۰ باب ۳ مین ہے کہ سات گرجون نے اپنی آوازین دین انتہے یہان سات کے عدد سے کچہہ بہی علاقہ نہین ہے بلکہ اس سے مراد بیشمار گرجین اسیطرح مکاشفات ا باب ۴ مین سات روحون سے بہی بیشمار روحین مراد ہے ۔

پہر صفحہ ۲۲۳ مکاشفات ۳ باب ۳ کی تفسیر مین پادری صاحب لکھتے ہین کہ خداوند سارڈیس کی کلیسیا کے خادم دین سے کہتا ہے توبہ کرو اگر ایسا نکروگے تو مین تمپر اپنے غضب کے ساتھ اسطرح اونگا جیسے غفلت کی حالت چور آتا ہے پہر اوسوقت بالکل برباد ہو جاوگے اور توبہ کی مہلت نرہیگی کیونکہ میرا دستور ہے کہ شریر کی شرارت کو نیست کردیتا ہون انتہے **اقول** اب غور کرنا چاہیے کہ جب شریر کی شرارت کو نیست کردیا تو شریر کو کیا سزا ملی حالانکہ وہان آیت مین سزا دینے کا وعید ہے پہر صفحہ ۱۲۳ مکاشفات ۱۹ باب ۱۵ کی تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑے ہنگامہ کے وقت مسیح آویگا اور بدکارونکو ایکدم سے نیست کریگا انتہے چونکہ سارڈیس کے کلیسیا بلکہ اون ساتون کلیسیا ونکا نیست ہونا اور وہان اسلام قایم ہونا مکاشفات کی ان آیتون سے ثابت ہوتا ہے اسلیئے ۳ باب ۳ کی تفسیر مین اون عیسائیون کا نیست ہونا پادری صاحب بیان کرسکے صرف اونکی شرارت کا نیست ہونا بیان کیا مگر یہ صریح جہوٹہہ تھا کیونکہ وہ سب عیسائی تو فی الحقیقت نیست ہو گئے یہی سمجہہ کر پادری صاحب نے صفحہ ۱۲۳ مین بدکارونکا نیست ہونا صاف صاف بیان کردیا لیکن خلاف ضابطہ تصنیف ایک قول مخالف دوسرے کے لکہنے مین پادری صاحب سے احتیاط نہو سکی ۔

۵ اور بہت سے لوگون نے بھی ایک روح القدس کو سات روحین [illegible] کیا ہے

پہر صفحہ ۳ مین مکاشفات باب ۴ کے تفسیر لکھے ہے کہ خدا کے تخت کے اردگرد جو
یوحنا نے ۲۴ تخت دیکھے اونمین سے بارہ تخت تو وہ تھے جنکا ذکر متی ۱۹ باب ۲۸
مین لکھا ہے یعنی وہ بارہ شاگردون کی تخت جو مسیح کے ساتھہ ازل سے تخت نشین
ہو چکے ہین باقی بارہ اسرائیل کے بارہ سبطون کے تخت ہین جو پورانی عہدنامہ کی بنیاد
ہین انتہے **اقول** مگر بارہ حواریون کا شمار شخصی تو موجود ہے اور اسرائیلی بارہ
سبطون کا ذکر مجمل کر گئے کہ اون لاکہو نمین سے کون بارہ شخص تخت نشینی کے قابل
ٹہیرے حالانکہ مکاشفات ۷ باب ۴ مین اونکا شمار ایکسو چوالیس ہزار لکہا ہے یعنی
ہر اسرائیلی فرقی مین سے بارہ ہزار اگر کوئی کہے کہ قیامت تک جو اونمین سے عیسائی ہونگے
اونکا یہ شمار ہے تو اوسی کو پہلی ثابت کرنا چاہیے کہ بارہ فرقی بنی اسرائیل کے اب دنیا
مین کہان ہین کیونکہ ساڑہے نو فرقی اسرائیلی تو سات سو اکیس برس پیشتر حضرت عیسی
سے مفقود ہین اور دنیا مین کہین اونکا پتہ نشان نہین ہے صرف ڈہائی فرقی باقی
ہین اسکے سوا متی ۱۹ باب ۲۸ مین تو لکہا ہے کہ جب نئی خلقت مین ابن آدم اپنے
جلال کے تخت پر بیٹہے گا تم بہی بارہ تختون پر بیٹہو گے اور اسرائیل کے بارہ گروہون
کی عدالت کروگے انتہے لیکن اوسوقت جبکہ حضرت عیسی نے یہ فرمایا یہودا اسکریوطی
اون بارہ مین شامل تہا حالانکہ اس منصب سے گر گیا (اعمال ۱ باب ۱۸) اور مشکل یہ ہے کہ
پلوس رسول جنکی تصنیف کا بڑا حصہ مجموعہ اناجیل ہے اونکے واسطے کوئی تخت تجویز نہ
ہوا اگر غیب دانی کے ساتھہ یہ ارشاد ہوا ہوتا تو پلوس مقدس کا ذکر بہی ضرور آتا مگر مفسر
صاحب نے اس سے بہی زیادہ غلطی کی جو فرماتے ہین کہ بارہ شاگردون کے تخت جو
مسیح کے ساتھہ ازل سے تخت نشین ہو چکے ہین حالانکہ حضرت عیسی نے فرمایا کہ
تم بہی بارہ تختون پر بیٹہو گے کیا پادری صاحب نے اسطرح سمجہے کہ ازل مین بیٹہو گے
واہ حضرت کیا خوب متی ۱۹ باب ۲۸ کا آپنے حوالہ دیا اور انجیل کا مطلب نہی سمجہے

اگر آپ اسکی یہ تاویل کرین کہ جو حضرت عیسےٰ پر ایمان لائے وہ سب ازل سے خدا کے
چنے ہوئے تھے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ خدا کے چنے ہوؤنکی طرف یہ خطرہ نہین ہوتا ہے
کہ وہ پھر برگشتہ ہوجائینگے حالانکہ یہودا اسکریوطی ایسا ہی نکلا بلکہ یسوع نے بارہون
کو کہا کیا تم بھی چاہتے ہو کہ چلے جاؤ (یوحنا ۶۷ باب ۶) یعنی برگشتہ ہوجاؤ۔ دوسری
خطا پادری صاحب سے اس آیت کی تفسیر مین یہ ہوئی کہ حضرت یوحنا حواری جنہین مصنف
مکاشفات پادری صاحب سمجھتے ہین وہ تو اسوقت زندہ تھے اونکے واسطے بھی قبل
از مرگ واویلا پادری صاحب نے تخت قایم کردیا۔ تیسری خطا پادری صاحب سے یہ ہوئی
کہ مکاشفات سے نہ ثابت کرسکے کہ یوحنا نے اپنے تخت کا کس جگہہ ذکر کیا ہے
اور جب یوحنا نے یہ ذکر نہین کیا جو اوسوقت دیکھہ رہے تھے تو پادری صاحب کو
یہ مکاشفہ کہان سے ہوا جو یوحنا کا تخت پہچان لیا۔ چوتھی خطا پادری صاحب سے
یہ ہوئی کہ مکاشفات ۱۱ باب ۱۶ کو نہ دیکھا جہان لکھا ہے کہ چوبیس بزرگ جو اپنے اپنے
تخت پر خدا کے حضور بیٹھے تھے منہ کے بل گرے اور خدا کو سجدہ کیا انتہےٰ۔ پ
حالانکہ یوحنا رسول تو صرف دیکھا کیئے نہ منہ کے بل گرے نہ سجدہ کیا اگر حضرت یوحنا
رسول یا اونکے روح مبارک اون تخت نشینون مین ہوتے تو ضرور تھا کہ سب کے ساتھہ یہ بھی
سجدہ کرتے۔ پانچوین خطا پادری صاحب سے یہ ہوئی کہ سیاق عبارت متن کو بھی
نہ پہچانا کیونکہ مکاشفات مین اون چوبیس بزرگون کا عظمت کے ساتھہ ذکر ہے اگر
حضرت یوحنا رسول اپنا بھی اونمین شمول معلوم کرتے تو ضرور اپنے ذکر مین اورونکی
بہ نسبت کچھہ تفاوت ظاہر کردیتے پادری صاحب کو مناسب تھا کہ جسطرح چار جانداروں کا
(مکاشفات ۴ باب ۶) کچھہ حال صحیح نہ لکھہ سکے اگرچہ وہان بھی طبع آزمائی سے
نچوکے اسیطرح ان چوبیس بزرگون کی تفصیل مین بھی جرات نکرتے کیونکہ یہ سب خواب و
خیال ہے مصرع جو کہ دیکھا خواب تھا جو کچھہ سنا افسانہ تھا۔

پہر صفحہ ۲۳۷ مین مکاشفات ۶ باب کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتی مین کہ گھوڑا
سلطنت روم کا نشان ہے کیونکہ اونکا دیوتا مریخ گھوڑے پر سوار ہو کر اونکی فوج
کے ہمراہ ہوا کرتا اور اوسکی تصویر وہ لوگ رکھتے تھے سفید رنگ صلح کا نمونہ
تھا انتہے **اقول** آیت یہ ہے کہ ایک نقرہ گھوڑا اور جو اوسپر سوار تھا کمان
لیئے تھا اور ایک تاج اوسے دیا گیا اور فتح کرتا اور فتحمند ہونیکو نکلا انتہے اگر گھوڑا
رومی دیوتا کا ہمرنگ ہے سوار کے تہا اور ضرور بہی یہی ہے کہ مریخ کا گھوڑا اوسکے
رنگ کا ہو تو سب جانتے ہین کہ مریخ کا رنگ سُرخ ہے کیونکہ نجومیونکی اصطلاح مین
مریخ جلاد فلک کہلاتا ہے اوسے صلح سے کیا علاقہ اسکے سوا آیت مین تو اوسکی
فتحمندیکا ذکر ہے کیا صلح مین بہی کہین فتح ہوتی ہے یہ تفسیر تو پادریصاحب سے
کچھ بہی نہ بن پڑی قطع نظر اسکے رومیون کی فوج کے نشانون پر تو عقاب کی
تصویر ہوتی تہی جیسا کہ ہنری وہارن واسکاٹ وغیرہ نے صفائی سے اسکا ذکر
کیا ہے اور روم کی سب تواریخون مین یہی مذکور ہے اگر رومیون سے یہان غرض
ہوتی تو ضرور ہے کہ عقاب کا نام آتا جسے سب پوجتے تھے اور مریخ دیوتا کو
کون دیکھتا تھا - پہر یہ کہ آیت مین تو کسی انسان کا ذکر ہے جو نقرے گھوڑے پر
سوار تہا اور تاج اوسے دیا گیا اور وہ فتح کرتا تہا مریخ ملکونکو فتح کرکے کیا کریگا
اور اگر کسی رومی بادشاہ کا یہان ذکر ہے تو پادریصاحب کو یہ ثابت کرنا تہا
کہ اوسکا نقرہ گھوڑا مشہور ہے جیسے سکندر کا گھوڑا بیوقی فیلس اور خسرو کا شبدیز
وغیرہ اور فتحمندی بہی اوسکی کسی تخصیص کے ساتھہ ثابت کرتے یون تو فیلقس اور
اورین غیرہ نے کیا کم فتحمندی حاصل کی تہی اور باوجود اسکے صلح کا ثبوت بہی صحیح
طور پر پہنچاتے اور جب یہ کچھہ بہی نکر سکے تو تفسیر کیا لکھنے بیٹھے تھے -
(صفحہ ۲۴۴) مکاشفات ۶ باب کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتی مین یعنی بہی تم

اپنا ضرر تمام خشکی و تری اور اونکے باشندون پر جاری نکرو جبتک کہ ہم برگزیدون کے
ماتھون پر مقبولیت کی مہر نکرلین انتہے **اقول** لیکن مکاشفات باب ۷ مین اونکا
شمار جو کہ بارہ اسرائیلی فرقے ہین ایکسو چوالیس ہزار لکہا ہے یعنی ہر فرقے مین سے
بارہ ہزار اور اسکی تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین کہ ظاہر ایسا ہے کہ اوس عہد کے
یہودیون مین سے جو ایماندار تہے بارہ بارہ ہزار چنے گئے نہ انکہ قیامت تک انتہی
یہان دو غلطیان پادری صاحب سے ہوئین ایک یہ کہ اوس عہد کو صاف نہ بتایا
کہ حضرت عیسٰی کے دنیا مین تشریف رکہنے کا عہد یا اوس سے قبل کا عہد اور
دونون حالتون مین اس قول کی نامعتبری ظاہر ہے حالت اول مین اسرائیلی بارہ
فرقے موجود ہی نتہے بلکہ اوس سے سات سو اکیس برس پیشتر اونمین سے ساڑہے نو
فرقے مفقود اور اسرائیلی جماعت سے نابود ہو چکے تہے صرف ڈہائی فرقے یہودیہ
کے باقی رہتے اور دوسری حالت مین جو کہ قبل زمانہ حضرت عیسٰی تہے ایک
یہودی بہی عقیدہ تثلیث کو جانتا تک نتہا پس عیسائی ایمان مین برگزیدہ وہ
کیونکر ہو گئے اور اگر وہ برگزیدے تہے تو اونکے بعد کے یہودی کیون برگزیدگی
سے محروم رہے خاصکر وہ یہودی جو سات سو اکیس برس تک قبل زمانہ حضرت
عیسٰی کے تہے اگرچہ اوسوقت بارہ فرقے نتہے اور اسنے بہی زیادہ اون یہودیون پر
افسوس ہے جو قیامت تک مسیحی مذہب مین شامل ہوتے جاینگے کیونکہ پادری صاحب
اونہین برگزیدون مین شامل نہین کرتے ہین۔

(**صفحہ ۴۴**) مکاشفات باب ۷ بعد اوسکے مین نے نظر کی اور دیکہو ہر قوم
اور سب فرقون اور لوگون اور زبانون مین سے ایک ایسی بڑی بہیڑ جسے کوئی
شمار نہین کر سکتا سفید جامے پہنے اور خرمے کی ڈالیان ہاتہون مین لیئے ہوئے تخت کے
آگے اور برہ کے حضور کہڑی تہی انتہے **تفسیر** بعد اوسکے ایک بڑی بہیڑ غیر قومونکی

برگزیدون کے یوحنا کو دکہائی گئی جسکا شمار کوئی نکر سکا اور اونکے مدارج بہی کہلائے گئے کہ سفید پوشاک جو گناہون کی معافی سے اشارہ ہے اور خرمے کی ڈالیان اونکے ہاتہون مین تہین اور خدا اور برہ کے حضور اونکو قیام تہا انتہے **اقول** کاش کہ پادریصاحب کو خدا ہی عاقبت کی خوشی کی تلاش ہوتی اور اکیدم ہی ناانصافی اونکا پیچہا چہوڑتی تو کیا ایسی واضح خبرین اپنی ہی کتابون مین دیکہکر پہر انتہا کی مصیبتون مین بہی اسلام کی نعمت کو ہاتہ سے جانے دیتے سب جانتے ہین کہ یہ صریح ذکر مسلمانونکا ہے جو ہر قوم اور ہر ملک سے حضرت پیغمبر عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے ہین اور اہل عرب کے ایمان مین شریک ہوکر خرمے کی ڈالیان یعنی نشان اسلام اور پیروی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلاۃ والسلام اپنے پاس رکہتے ہین وُہی خدا کے مقرب اور اوسکے تخت کے حضور کہڑے ہونے کے لایق ٹہرینگے کیونکہ خرمے صرف عرب ہی کے مشہور ہین اور حضرت عیسیٰ بہی انہین برگزیدونکے معاون اور حامی ہونگے کیونکہ صرف مسلمان ہی حضرت عیسیٰ کی نبوت کا اقرار اپنا ایمان جانتے ہین اور برہ کا لفظ اس آیت مین غالبًا کسی علامت مشہور کے بموجب لکہا گیا جسطرح ہر شخص کو کسی خاص شہرت کے ساتہہ پکارتے ہین خواہ وہ بات اوسمین ہو یا نہو جیسے انگریز سب ہندوستانیون کو کالا آدمی کہتے ہین اگرچہ اکثر اونمین انگریزون سے زیادہ گورے ہین اسیطرح حضرت عیسیٰ کو جو یہودیون نے بزعم خود صلیب دلوائی اگرچہ حضرت مصلوب نہین ہوئی مگر اونکا یہ لقب مشہور ہوا اور برہ سے عیسائی محاورہ مین مراد یہی ہے —

(صفحہ ۴۹ و ۵۰) مکاشفات باب ۱۷ کی تفسیر مین پادریصاحب لکہتے ہین کہ اڈوالیسٹر نے اپنا پایۂ تخت روم کو نرکہا - بلکہ استنبول شہر مین اوسنے اپنا پایۂ تخت بنایا الخ **اقول** اسکے بعد پادریصاحب نے املا امیرکا مفسد ۴۵۲ع تک اور ۵۶۶ع

سنہ ۱۲ تک اڈوایسر کا جھگڑا اور فساد لکھا ہے حالانکہ یہ سب جھوٹ ہی اصل یہ
ہے کہ تھیودوسیس نے جو سنہ ۳۹۵ مین مرا اپنے دو بیٹون ارکدیوس ونہنریوس پر
سلطنت روم کو مشرقی اور مغربی دو حصہ کرکے بانٹ دیا تھا اور مشرقی سلطنت یہی
استنبول ہے اسکے سوا اٹلی سنہ ۴۷۶ء مین تھا اور اڈوایسر سنہ ۴۷۶ء مین تھا دیکھو
تواریخ روم مصنفہ گولڈ اسمتھ آف پنالس اور مرتبہ ویٹیکر مطبوعہ لندن سنہ ۱۸۵۴ء صفحہ
۵۲۹ معلوم ہوتا ہے کہ پادریصاحب نے کہین سے سنی سنائی یہ باتین لکھدی ہین
اور ایسے واقعے تو اوس زمانہ مین ہر صدی مین ہوتے رہے چوتھی اور پانچوین
صدی وغیرہ کے لیئے خصوصیت کیا ہے مین کہتا ہون کہ سنہ ۱۸۷۰ء سے بڑا واقعہ
روم کے لیئے اور کیا ہوگا کہ اٹلی کے بادشاہ نے اوسکا بالکل خاتمہ کردیا

مکاشفات ۹ باب کی تفسیر

(صفحہ ۱۵) پہلی آیت کی تفسیر مین پادریصاحب فرماتے ہین کہ اس ستارے سے
مراد محمد صاحب ہے جسکو اتھاہ کنوئی یعنی دوزخ کی کنجی دی گئی ہے تمام مفسر اسبات پر
متفق ہین کہ بیشک یہ خبر محمد صاحب کی ہے اور اس مطلب پر ہمارے پاس دو دلیلین
ہین اول آنکہ چھٹی صدی تک کی پیش خبریان ترتیب اوپر مذکور ہوگئین ہین ضرور
اوسی ترتیب کے موافق یہ ساتوین صدی کی پیشگوئی ہے اور محمد صاحب کا ظہور
حضرت مسیح سے ۶۱۰ برس بعد ہوا تھا یعنی شروع ساتوین صدی مین پس ضرور یہ
خبر اوسی شخص کی ہے ۔ دوم آنکہ علامات ابتدا ایسے موقع پر ہین کہ سب کے سب اوسی
محمد صاحب مین پائی جاتے ہین جنسے زیادہ تر یقین ہوتا ہے کہ یہ خبر کلام الہی مین
پیشتر سے اوسکے حق مین لکھی ہے انتہے ۔ **اقول** پادریصاحب نے اچھا
خوب ہی مہذب محاورہ کو استعمال فرمایا ہے تاکہ مشن کے اور پادری صاحبونکو
یقین ہوجائے کہ پادری عماد الدین سچے عیسائی ہین وہ آیت مکاشفات کی یہ ہے

اور پانچوین فرشتے نے نرسنگا پہونکا اور مین نے ایک ستارہ جو آسمان سے زمین پر
گرا تہا دیکہا اور اوسکو اتہاہ کنوئین کی کنجی دی گئی انتہے - پادری صاحب نے اسجگہہ
اتہاہ کنوئین سے مراد دوزخ اور ستارہ سے مراد حضرت پیغمبر اسلام صلعم بیان کیا
لیکن حضرت عیسے جب پیدا ہوئے تب ہی پورب کے مجوسیون نے ستارہ ہی دیکہا تہا
(متی ۲ باب ۲) اور پادری صاحب نے حضرت عیسے کو صبح کا ستارہ لکہا ہے دیکہو
صفحہ ۲۲ سطر ۴ اور مکاشفات ۲ باب ۲۸ - اگر اس ستارہ کے زمین پر گرنیسے
اوسکا مرتبہ پست ثابت ہوا تو سب ستارے روز روز گردش کرکے زمین کے نیچے
چلے جاتے ہین - علاوہ اسکے رومن کاتہولک ایسی آیتون کی تفسیر مین مارٹن لو
تہر مراد سمجہتے ہین اونکی تفسیرونکو دیکہا چاہیئے - آسکے قطع نظر اوس ستارے کو
جسے دوزخ پر اختیار دیا گیا اگر حضرت پیغمبر اسلام صلعم مراد ہوتی تو کسی عیسائی کو دوزخ
سے بچنے کی امید کیا ہے - لیکن یہ بات بہی غور کے لایق ہے کہ چہٹی صدی تک کی
پیش خبریان کیا ترتیب پادری صاحب سے بیان ہوسکین جو یہ ساتوین صدی کی
پیش خبری ٹہرائی گئے اور اگر یہ ساتوین صدی کی پیش خبری ہے تو اوسوقت سے
ابتک اور اب سے قیامت تک ہر صدی کی پیش خبری ترتیب اس کتاب مین
کہان ہے - اور مکاشفات مین کس صدی کا نام مذکور ہے - پہر یہ کہ مکاشفات
۲۰ باب مین ہے کہ مین نے ایک فرشتہ کو آسمان سے اوترتے دیکہا جسکے ہات مین
اتہاہ کنوئین کی کنجی اور ایک بڑی زنجیر تہی انتہے - پادری صاحب اسکی تفسیر مین
لکہتے ہین کہ یہ فرشتہ دوزخ کا داروغہ معلوم ہوتا ہے انتہے - اسکے سوا وہ ستارہ
گرنیکے بعد تو حضرت پیغمبر اسلام صلعم سمجہا گیا مگر گرنیسے پیشتر جب وہ ستارہ آسمان پر
قایم تہا تب اوس سے کیا مراد تہی آپ علامت ابتلا جو پہلی آیت کی تفسیر مین
پادری صاحب نے بیان کی اوسکی تو یہ خرابیان ظاہر ہوئین آیندہ دیکہا چاہیئے کہ اوسکی

انتہے کیا ہوتی ہے مگر یہان تو بسم اللہ ہی غلط ہوگئی اور بدلگامی اس ستارہ پیشانی کے کچھہ کام نہ آئی —

دوسری آیت کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے ہین کہ دہوئین سے مراد اوسکی تعلیم اور اوسکا قرآن ہے کیونکہ وہ تعلیم کلام ربانی کے برخلاف ہے جسکے سبب سورج اور ہوا یعنی عیسائی سلطنت اور رعایا کو ایذا پہنچے اور گمراہ ہوئی انتہے **اقول** یہ عجیب زبردستی کی تفسیر ہے شاید کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے کہ دہوئین سے مراد عیسائی تعلیم اور انجیل ہے کیونکہ مارٹین لوتہر نے اسے ظاہر کیا اور اوس سے پیشتر عیسائی لوگ کبہی انجیل کی صورت بہی نہ دیکہہ پاتے تہے اور آیت مین تو یہ مضمون ہے کہ سبہی کنوی کے دہوئین سے سورج اور ہوا تاریک ہوگئے اگر بقول پادریصاحب سورج سے مراد عیسائی سلطنت اور ہوا سے رعایا ہے تو اب ان کور باطنون کو دعوی تفسیر بہ مکاشفہ کیونکر جائز ہوگیا اسکے سوا یہہ کیا ضرور ہے کہ سورج سے مراد عیسائی سلطنت ہو اور چین کی سلطنت نہو کیا اس تفسیر مین بت پرست بادشاہو نکا کہین ذکر نہین آیا ہے (دیکھو مکاشفات ۵ باب کی تفسیر) اور میری دانست مین کنوئین سے مراد بارٹ برگ کا قلعہ ہے جہان لوتہر کی محافظت کی گئی اور دہوئین سے مراد لوتہر کا ترجمہ انجیل ہے جو اوسی قلعہ مین لوتہر نے کیا تہا او تمام ملک مین مشہور ہوا اور سورج سے مراد اگر عیسائی سلطنت ہے تو سیکسن کی سلطنت اور ہوا سے مراد وہان کی رعایا ہوگی —

تیسری آیت کی تفسیر دہوئین سے ایسی ٹڈیان نکلین جو بچہو کی تاثیر رکہتی تہین واضح ہو کہ کلام الہی مین یہ محاورہ جاری ہے کہ خاص ملک جانورون اور درختون اور پہاڑون سے بتلائے جاتے ہین مثلاً ملک مصر کا سرکنڈا مشہور ہے — (یسعیاہ ۲۶ باب) اوسی محاورہ کے موافق عرب کے لوگون کو ٹڈیان بتلایا ہے کیونکہ

عرب ٹڈی کا گھر ہے - اسکے سوا عبرانی زبان مین وہ لفظ جسکا ترجمہ ٹڈی ہوا ہے وہ لفظ عرب ہے اور اوس زبان مین لفظ عرب اور ملخ ایک ہی معنی کہتا ہے انتہے - - - - - - - - - - - دیکھو

صفحہ ۵۳ **اقول** قطع نظر اس بات کے کہ یہ ترجمہ صریحاً غلط اور خلاف روزمرہ اہل زبان ہے کیونکہ عرب بمعنی ٹڈی ابتک کہین نظر سے نہین گذرا بلکہ عرب کے معنی پہرنیوالا اور صحرائی جیسا ولسن ڈکشنری مین ہے اور صحرا اور قوم عرب جیساکہ مفتاح الکتاب کی صفحہ ۳۷۱ مین ہے عبرانی زبان مین بہی ہین تاہم اگر پادریصاحب کی عبرانی دانی پر اکتفا کرین تو باوجود مناسبت حالات عرب کے جیسے کہ اس نو باب مکاشفات مین ہی ترجمہ کرنیوالے نے لفظ عرب کے معنی ٹڈیان کیون قرار دی صرف قوم عرب کہ ٹڈیون سے جسکو تشبیہ دی گئی صاف کیون نہ لکہہ دی تاکہ زیادہ مطلب صاف ہوتا اور تشبیہ کی حاجت نرہتی - ان سب باتون پر غور کرنیسے پادریصاحب کی عقل کا مقدار ہر شخص کو معلوم ہوسکتا ہے اس سے زیادہ اور بہی دانشمندی پادریصاحب سے یہ ہوئی کہ کتاب مکاشفات یونانی مین تصنیف ہوئی اور عبرانی لغات اوسمین بیان کرتے ہین بہلا مکاشفات کو عبرانی لغت سے کیا علاقہ پہر یہ بہی پادریصاحب کا صریح جہوٹ ہے کہ ٹڈی عرب ہی سے نکلا کرتی ہے (دیکھو صفحہ ۵۳ سطر ۴) کیونکہ کنعان مین ٹڈی بارہون مہینے رہتی ہے تب حضرت یحییٰ کی خوراک صرف ٹڈی تہی (متی ۳ باب ۴) ابتو پادریصاحب کی بلند پروازی سب گرد ہوگئی اور ساری ہوا بگڑ گئی (آیت ۴) اور انہین کہا گیا کہ زمین کی گہاس یا کسی سبزی یا کسی درخت کو ضرر نہ پہنچا مین مگر صرف ادمیونکو جنکے تفسیر گہاس اور سبزی اور درخت سی مراد دنیا کے لوگ ہین خاص و عام یا انکہ مسلمان لوگ جب ملکون کو فتح کرتے تو درختون کو نہ کاٹتے تہے کیونکہ اونکو مذہب

قاطع الشجر گنہگار ہے اور یہ کہ اونکو کہا گیا کہ ہر انسان کو دکھہ دین مگر صرف اون لوگونکو جنکے ماتہی پر خدا کی مہر نہین ہے سو تواریخ سے ظاہر ہے کہ اون دنون مین محمدی لوگ خاص اون بت پرست عیسائیون سے لڑتے تھے جنکا ذکر اونکی قرآن وحدیث مین بہی ملتا ہے یعنی رومن کاتہولک سی جو بت پرست ہین انتہے **اقول** آیت مین ہے اور اونہین کہا گیا یعنی الہام بہیجا گیا اگر یہان مسلمانون سی مراد ہے تو اونکا الہام یافتہ ہونا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ پادری صاحب بہی لکہتے ہین کہ اونکے مذہب مین قاطع الشجر گنہگار ہے واہ پادری صاحب کبہی تو مسلمانون کی ایسی تعریف اور کبہی وہ مذمت اسکے سوا اوس زمانہ مین مسلمانون نے رومن کو تہولک کو تو کبہی دیکہا بہی نتہا کیونکہ اون ملکون مین رومن کاتہولک نتہے بلکہ اور ہی فرقے تھے یعنی سریانی اور مصری اور ارمنی اور مانیکی اور ابیونی وغیرہ جیسا کہ فانڈر صاحب اختتام دینی مباحثہ مطبوعہ ۱۸۵۵ء صفحہ ۳۴ امین لکہتے ہین —

(صفحہ ۵۴) مکاشفات ۹ باب ۵ اور اونہین یہ دیا گیا کہ اونکو جان سے نہ مارین بلکہ یہ کہ وہی پانچ مہینے تک اذیت اوٹہاوین اور اونکی اذیت بچہو کے ڈنک کی سی اذیت ہے الخ **تفسیر** اس آیت مین دو باتونکا بیان ہے اول انکو جان سے کسیکو نہ مارین بلکہ پانچ مہینے دکہہ دیوین کلام الہی کے محاورہ کی موافق ایک دن برابر ہے ایک برس کے اور ایک ماہ برابر ہے تیس برس کے — اور تواریخون سے ظاہر ہے کہ اونکا مفسدہ ۶۱۲ء سے ۷۶۲ء تک رہا جسکا ماحصل تفریق ۱۵۰ برس ہوتے ہین دویم آنکہ یہ جانور بچہو ہی عرب ہی کا مشہور ہے (استثناء باب ۱۵) اونہون نے اون بت پرست عیسائیون پر جو اونکے قبضے مین آگئے تہے یہ احکام جاری کیئے تہے اول غلامی مین رہنا دویم محصول

یا خراج دینا سیوم بے ہتیار رہنا چہارم مسلمانون کے سامنے نہ بیٹہنا بلکہ ادب سے
کہڑا رہنا پنجم کوئی نیا گرجا نہ بنانا ششم مسلمان اپنی مسجدونمین اذان دین پر عیسائی
اپنی بندگی کے وقت گہنٹہ نہ بجاوین ہفتم اگر کوئی آدمی عیسائی ہوجاوے جان سے
مارا جائے پر مسلمان ہوجاوے تو بڑی عزت پاوے ۔ یہ احکام اونکے دونمین
کیسی سخت اذیت پہنچاتے ہونگے ۔ اگر کوئی ظالم بادشاہ اسوقت مسلمانون پر
ایسے احکام جاری کرے تب اونکا درد واذیت انہین ہی معلوم ہو مگر یہ رحمۃ للعالمین
کے بندون کی سلطنت ہی اسلیئے ایسا نہین ہوتا تہے **اقول** اسمین تو پادریصاحب
نے سراسر جہوٹ ہی بہردیا ہے کیا اوس ڈیرہ سو برس کے عرصہ مین عیسائی
کوئی بہی مسلمانون کے ہات سے مارا نہین گیا یرموک کی لڑائی مین ڈیرہ لاکہہ
عیسائیونکا قتل پادری صاحب کی نظر مین کچہہ بات ہی نہین ہے دمشق پر ہزارون
عیسائیونکا مقتول ہونا پادریصاحب کے ذرا بہی تاسف کا باعث نہین ہوا اور
حلب اور انطاکیہ وغیرہ مین بیشمار عیسائیونکا مارا جانا پادریصاحب کے خیال مین
بہی نہین آیا اگرچہ سیکڑون انگریزی مورخون نے ان سب لڑائیونکا مفصل ذکر
لکہا ہے خاصکر گبون صاحب ومی مورخ کی تصنیف اس دعوی پر معتبر گواہ ہے
اور یہ سب لڑائیان سنہ عیسویمین ہوئین تہین ۔ واہ پادریصاحب ایسے
مشہور واقعات کی بہی آپکو خبر نہین تو ایسی تفسیر لکہنے پر کیون امادہ ہوئے اور
پیشتر عرب کو ٹڈی سے آپ نے تخصیص بخشی تہی اب بچہو بہی عرب ہی کا مشہور
بتاتے ہو حالانکہ استثناء باب مین تو بچہو سے پیشتر سانپ کا نام موجود ہے
پس بچہو کو اوس سرزمین سے خصوصیت کیا ہوئی ۔ مگر یہان بہی تو تہر صاحب
کی اوس آہنی قلم کی درازی کا ذکر ہوگا جسسے سیکسن کے سردار فرورک نے خواب مین
دیکہا تہا کہ پاپا صاحب کے تاج تک پہنچا (تواریخ کلیسا چہاپہ بپٹسٹ مشن پریس کلکتہ سنہ ۱۸۴۹

صفحہ ۲۲۸) کیونکہ اسیطرح بچھو کا ڈنک بہی اوسکی درازی دم کے ساتھ
کام کرتا ہے۔ اسکے سوا تمام ملک شام اور کنعان وغیرہ کے عیسائیونکو
جنسے سنہ عیسوی مین مسلمانون نے نکال کیا پادری صاحب نے بت پرست
لکہا ہے اگر یہی سب بت پرست تہے تو خدا پرست عیسائی کہان چہپے رہے
پہر سلطنت کا تو اوس زمانہ مین وجود بہی نتہا اور یہ جو آپ رحمتہ للعالمین
کے بندونکو یاد دلاتے ہین کہ مسلمانون پر ایسے بد احکام جاری کرین یہہ
آپکا گمان بد ہے کیا دانشمندون سے یہ بات پوشیدہ ہے کہ اٹہارہ ساتوین
صدی کے مسلمان اور انیسوین صدی کے مسلمانون پر بد احکام جاری ہون
اسکے سوا وہ بد احکام بہی ایسے نتہے جیسے آپ نے لکہے ہین اوّل غلامی
مطلق نتہی سب آزاد تہے دویم محصول صرف دولتمندون پر تہا اور وہ تیرہ روپیہ
سال سے کسی پر زیادہ نتہا کیا تم نہین جانتے کہ اوس زمانہ مین اسلامی
تحصیل ملک سے دہ یکے سے زیادہ نتہی سیتوم بے ہتیار کوئی نرہتا تہا چوتہی
شرط تو محض بے بنیاد ہے بلکہ عیسائی اکابر کے حضرت عمر رضہ نے بیت المقدس
مین بڑی عزت کی تہی۔ پانچوین شرط کا کچہہ معتبر ثبوت نہین ہے اب بہی ملکہ
انگلستان اور بادشاہ پروشیہ کیطرف سے بیت المقدس مین گرجا تعمیر ہورہا ہے
دیکہو الکتاب کے مقامات المعروف صفحہ ۲۷ چہٹی شرط صریح جہوٹ ہے صرف
مو گریون سے گہنٹا بجانے کی ممانعت تہی۔ ساتوین شرط غالبًا صحیح ہو لیکن
عیسائی مورخون نے اسکا ذکر اور طور پر کیا ہے کہ انہین ممانعت ہوئی کہ کسی
مسلمان کو نوکر نرکہین چنانچہ کتاب دولت فاروقی مین اسکا مفصل حال لکہا
ہوا ہے — اب ہم متقدین موتہر کے چند قوانین مررت الصدق مولفہ پادری
بیڈ بلی صاحب کے صفحہ ۷۵ سے لکہتے ہین۔ اول کا تہولک اپنے والدین کی جائیداد

قابض نہو سکتے تہے دوئم نہ بعد اٹھارہ برس کے کسی کی جایداد مول لے سکتے تہے سیوم کاتہولک نہ مکتب رکہہ سکتے نہ تعلیم دے سکتے تہے کیونکہ ایکی سزا مین دوایم الحبس ہوتے تہے چہارم کاتہولکونکو دوچند خراج دینا پڑتا تہا پنجم جو کسی پادری نے نماز کی تو اوسے تخمیناً تین سو تیس روپیہ کے اپنے مال سے قرقی مین دینا پڑتا تہا اور جو کوئی نماز سنے اوسپر تخمیناً سات سو روپیہ جرمانہ اور ایک برس کی قید کا حکم تہا ششم جو لندن سے پانچ میل سے زیادہ دور جاتا اوسپر ہزار روپیہ کا جرمانہ تہا ہفتم اگر کوئی کاتہولک یا اور شخص اپنے لڑکے کو انگلنڈ سے باہر کاتہولک مذہب مین تربیت پانیکو بہیجے تو وہ اور اوسکا لڑکا اپنی ملکیت سے علاوہ اپنی جانون سے محروم کیئے جاتی غرض اسطرح کے ایکسو سے زیادہ بیرحم قانون جاری تہے اب ان قانونکو اون اسلامی قانون سے مقابلہ کرنا چاہیئے اور ممکن ہے کہ پانچ مہینے مین یہ مسودہ قانون تیار ہوا ہو - اور یہ بہی یاد رکھنا چاہیئے جو پادری صاحب نے چوتہی آیت کی تفسیر مین لکہا ہے کہ اونہین کہا گیا کہ کسی درخت کو ضرر نہ پہنچاوین مگر صرف اون آدمیونکو جنکے ماتہے پر خدا کی مہر نہین انتہے یعنی نامقبولونکو ضرر پہنچاوین پس اگر گروہ عیسائی سب بقول پادریصاحب نامقبول اور مستوجب عذاب الہی تہے تو اونہین سزا دینے والی ضرور ہے کہ خدا کے مقبول و برگزیدہ ہون آیت ٦ اور اون دنون آدمی موت ڈہونڈینگے الخ تفسیر یعنی جسوقت محمدی زمانہ آویگا اور اوسکی ایذا دنیا مین شروع ہوگی اور وہ اون عیسائیونپر قابض ہونگے تو ایسی مصیبت لاوینگے کہ لوگ اونکی تکلیف سے موت کو تلاش کرینگے چنانچہ یہ تو مشہور بات ہے کہ محمدیون نے عیسائیونکو دکہہ دیکر موت کا متلاشی بنا دیا تہا انتہے اقول جب گلی باتین پادریصاحب کی بالکل ثابت ہوگئیں

تو یہ بات بہی بالکل غلط ہے سب عیسائی موٴرخون نے لکہا ہے کہ ایسا ظلم
عیسائیون پر مسلمانون کیطرف سے کبہی نہین ہوا دیکہو جان ڈیون پورٹ کی
کتاب انگریزی صفحہ ۱۴۴ کہ رائن ندی سے لیکر یورپ کی شمالی حدون تک
لوتہر اور پوپ کے معتقدین قتل ہوئے انتہٰی

آیت ۷ کی تفسیر مین پادری صاحب لکہتے ہین کہ وہ لوگ گہوڑون کیسی
صورتین رکہتے ہونگے بظاہر یہ اونکے عادات کیطرف اشارہ ہے - یا اسلیے
کہ اوس ملک کا گہوڑا نامور ہوتا ہے یا آنکہ محمدی جہنڈے پر گہوڑے کی دم کا
چور لگا ہوا اوس عہد مین تہا یا اسلیے کہ شہوت پرستی اور جنگ جوئی اونکی
مشہور ہے اونکے سرون پر سونے کے تاج ہونگے یہ اشارہ ہے اون عماموں
سے جو زرد رنگ یا اور قسم کے اونکے سرون پر تہے الخ **اقول** یہ سب ہی
پادری صاحب کی محض یاوہ گوئی ہے انسان مین گہوڑے کی کیا عادت ہو سکتی
ہے ہان خر عیسیٰ کی اگر ہم تعریف کرین تو اوسے گہوڑے سے تشبیہ دے سکتے
ہین کیونکہ گدہے اور گہوڑے مین تہوڑا تفاوت ہے عرب کا گہوڑا البتہ نامور ہے
مگر یہان ناموری کا کیا ذکر ہے - آیت مین ٹڈیون کی صورتین گہوڑون
کیسی لکہی ہین خواہ عرب کے ہون خواہ ایمان کے اور پادری صاحب پیشتر
یہی لکہہ چکے ہین کہ گہوڑا سلطنت روم کا نشان ہے دیکہو صفحہ ۷۳ سطر ۴
اور شارمین لوتہر صاحب پیشتر رومی کلیسیا مین شامل تہے (دیکہو تفسیر مکاشفات
صفحہ ۵۶ سطر ۱۲) اور محمدی جہنڈے پر گہوڑے کی دم کا چور یہ بات پادری صاحب
نے کہان سے معلوم کر لی مجہے اس سے اطلاع نہین ہے اور اگر ایسا ہو بہی
تو کیا صورت اور دم مین کچہہ تفاوت ہی نہین ہے اور کیا گہوڑے سے مراد صرف
اوسکی دم ہی ہوا کرتی ہے اور شہوت پرستی سے اگر یہان غرض ہوتی تو

بکرون کا نام لکھنا بہتر تہا یا گھوڑونکا مگر بکرونکا نام اسلیئے نہ لکھا کہ مارٹین
لوتہر صاحب کے منہ پر داڑہی نتہی اور جنگ جوئی مین مُدہی کو مرغ سے
تشبیہ دینا اونسلئے ہے بہ نسبت گھوڑے کے کیونکہ وہ دونون پر دار بہی ہین
اور مارٹین لوتہر ان سب صفتون مین ترقی کیئے ہوئی تہے کہ بے نکاح ایک
عورت کہتر این سے تمام عمر ہم بستر رہے اور جنگجوئی تو اونکی ظاہر ہے
پاپا صاحب کے فرمان کو سر عام جلا دیا اور تمام عمر پاپا صاحب سے دلیرانہ برسر
مقابلہ رہے۔ تعجب کہ ان تشبیہون مین سے جو پادریصاحب نے لکھین ایک بہی
صحیح نہ نکلی اور اونکے سرون پر سونیکے تاج جو عربی عمامہ زرد رنگ انکے لکھے ہے ؎
برین عقل و دانش بباید گریست - پادریصاحب ہنوز نہین جانتے کہ اہل اسلام سرخ و
زرد کپڑیکا استعمال حرام جانتے ہین اگر عربون سے یہان مراد ہوتی تو زرد عمامہ کا
کیا کام تہا - اور مکاشفات ۱۴ باب ۱۴ مین تو سونیکا تاج حضرت عیسٰی کے سر پر
بہی لکھا ہے اگر اہل عرب سے یہان مراد ہے تو ثابت ہوا کہ اہل عرب کا وہی
جاہ و جلال ہوگا جو حضرت عیسٰی کا ہوگا لیکن اگر یہان کسی سرکش قوم سے
مراد ہے تو اون لوگون ہی مراد ہوگی جو صرف ٹوپی سر پر رکہتے ہین نہ کہ
عمامہ کیونکہ تاج اور ٹوپی ایک ہی شئی ہے مگر عمامہ کو اوس سے کچھہ مشابہت
نہین ہوسکتی اور لوتہر صاحب جسٹ متو رہک ہمیشہ ٹوپی ہی سر پر رکہتے تہے
آیت ۸ کی تفسیر مین پادریصاحب لکھتے ہین یعنی عورتون کیسے سرون کے
بال اور شیر کیسے دانت اونکے ہونگے عرب کے بال بہی مشہور ہین خاصکر علوی
لوگ اس صفت مین نہایت ہی شہرت رکہتے ہین جسکا شاعرون نے بہی اپنے
اشعار مین چرچا کیا ہے حتے کہ سعدی شیرازی اپنی ایک چہوٹی سی کتاب گلستان
مین بہی ذکر کرتا ہے جس سے سنبل اقعد مین رسیاہی گیسو نافستہ کہ سون علویم

اونکے دانت شیر کی مانند ہونگے یعنی وہ لوگ گوشت خورے ہونگے جو اکثر اونٹ بکریاں مینڈہے بہت کہاتے تہے یا انکہ عورتون کی مانند نازک یعنی راستباز پر باطن مین پہاڑ نہولے درندے ہونگے الخ **اقول** ایک خاندان علوی کے گیسو رکہنے سے تمام مسلمانون کے سر کے بال عورتون کیسے ثابت ہوگئے واہ صاحب اور علوی کو بہی ہر سال حج مین سر منڈانیسے چارہ نہین ہوتا اونکے سرون کے بال عورتون کے سے کیونکر ہوسکتے اور جبکہ سب اون مین محلقین رؤسکم ومقصرین (سورہ فتح) خدا کا حکم ہوا ونہین پادری صاحب عورتون کیسے بال بتاتے ہین اور اگر صرف علویونکا سر پر بال رکہنا تمام دنیا کے مسلمانونکے بال رکہنے کا نشان ہے تو انگلستان مین رائٹ انریبل جان ا ویلن ڈنیس اسپیکر ہوس آف کامنس اور الیاس ہیو جو کل والی سوئی کے موجد ہین اور اسحاق نیوٹن وغیرہ کے اتنے بڑے بال تہے کہ پندرہ علویونکے بال ملاکر اونمین سے ایک کے برابر بہی نہونگے اور حضرت شمشون کے بال جو خدا کے حکم سے رکہے گیئے تہے پادری صاحب کو بالکل اسکی خبر نہین (دیکہو قاضیونکی کتاب) اور حضرت عیسٰے اور حضرات حواریون مین سے کسکے بال عورتونکے سے تہے چنانچہ کلمۃ الحق مین مفصل اسکا ذکر ہوچکا ہے مگر مارٹین لوتہر تو اسطرح داڑہی مونچہہ منڈائے اور سر پر بال رکہے ہوئی تہے کہ واقف کاربہی بدقت اونمین اور عورت کی صورت مین تمیز کرسکتے تہے چنانچہ اب بہی اونکی عکسی تصویر مین یہی صورت دیکہہ لیا چاہیئے اور اونٹ بکریان مینڈہے کا گوشت کہانیسے اگر اونکے دانت شیر کی مانند ہوگئے تو مولائی پرجال اونکی جو علاوہ اونٹ بکریان مینڈہے کے سور کا گوشت بہی نہین چہوڑتی اونکے دانت کیون شیر کی مانند نہوئی اور مارٹین لوتہر صاحب کی یہ خود اک بہی تہی لہ

عورتون کی مانند نازک کو جو آپنے راستباز لکھا ہے اسکا ثبوت آپہی کے پاس
ہوگا نہ ترک و عرب عورتون کی مانند نازک ہین اور نہ ایسے نازک کو کوی
راستباز جانتا ہے بلکہ عورتین تو راستبازی کے خلاف مکر اور فریب مین مشہور
ہین اور مارٹین لوتھر کی صورت بہی ایسی ہی عورتون کی مانند تہی —
آیت ۹ و ۱۰ کی تفسیر مین پادری صاحب لکھتے ہین اونکی لڑائی کے
ہتیار بظاہر قوی اور مضبوط معلوم ہونگے گویا لوہے کے ہین چنانچہ محمدیون نے
بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے ہم اوسکا دین جاری کرنیکو
لڑتے ہین ظاہر نظر مین یہ بات اچہی معلوم ہوتی ہے پر حقیقت مین یہ بات
قوی نہین بلکہ دہوکے بازی ہے یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ اونکی بکتر
حقیقت مین لوہے کے یعنی قوی نہونگے بلکہ لوہے کی مانند جو بظاہر بہلے پر
حقیقت مین برے اور ضعیف و شیطانی کام ہونگے اونکے پرون کی آواز یعنی
کوشش اور سعی کا آوازہ بڑی جنگ جویون کی مانند ہوگا پر وہ حقیقی جنگجو نہونگے
بلکہ دنیاوی حقیقی جنگ شیطان سے روحانی طور پر ہوتا ہے انتہے **اقول**
آیت ۱۰ یہہ ہے اور اونکی دُمین بچہوؤن کی سی تہین اور ڈنک اونکی دُمون مین
تہے اور اونکا یہ اختیار تہا کہ پانچ مہینے تک آدمیونکو ضرر پہنچائین انتہے
اب دیکہیے کہ اوس تفسیر کو اس آیت سے کیا علاقہ ہے عربون کی دُمین بچہوؤن
کی سی کس نے ثابت کی ہین یہ تو لنگور کی صورت معلوم ہوتی ہے اور شاید
کسی ایسی قوم کیطرف یہ اشارہ ہو جسکے حرکات بندرون کی مانند سمجہی جاتے
ہون پادری صاحب لکہتے ہین کہ اونکی لڑائی کے ہتیار بظاہر قوی — گویا لوہے کے
ہین — پر حقیقت مین یہ بات قوی نہین بلکہ دہوکہ بازی ہے اگر بقول پادری صاحب
کے محمدیون نے بیان کیا کہ ہماری لڑائی خدا کے حکم سے ہے انتہے تو اسمین دہوکہ بازی

گیا ہوئی اگر محمدیون نے جہوٹ کہا ہوتا اور لڑتے تو البتہ دہوکہ بازی ہوتی
پادریصاحب کو مناسب تہا کہ پہلے اسے ثابت کرتے کہ محمدیون مین یہ خدا کا
حکم نہین تہا باوجود اسکے اونہون نے جہوٹ بول کر دہوکہ بازی کی اور
حقیقی جنگ شیطان سے تو محمدی ہی روحانی طور پر کرتے ہین کیا شیطان کے
مقابلہ مین کوئی توپ و بندوق کو کام مین لاتا ہے بلکہ صرف لاحول سے
شیطان کو مسلمان بہگا دیتے ہین لیکن شاید جس قوم کے لوگ لاحول
نجانتے ہون وہ شیطان کے واسطے توپ تفنگ کام مین لائین تو اونکی
عقل سے تعجب نہین ہے پس ایسی حالت مین ہی مارٹین لوتہر کیطرف یہ گمان
قوی ہوتا ہے کیونکہ اونہین شیطان سے ذرات کا کام رہتا تہا وہ آپ کہتی تہے
کہ مین ایک ایسی جوڑی شیطانون کی اپنے پاس رکہتا ہون گویا وہ نجاب
ہین روی زمین کے علماء ربانیون کے انتہے۔ جیساکہ اونکے اقرار سے کتاب
نوید جاوید مین مفصل لکہہ چکا ہون اور لاحول وہ بالکل نجانتے تہے۔

آیت ۱۱ اور اتہاہ کوہین کا فرشتہ اونپر بادشاہ تہا اوسکا نام عبرانی
مین ابدون اور یونانی مین اپلیون ہے انتہے پادریصاحب تفسیر کرتے
ہین کہ عربی اور عبرانی کے الفاظ بہت ملتے ہین یہ لفظ ابدون اصل مین
اَبَدَ ہے بمعنی موت اور ابدون اسم فاعل ہے۔ معنی اوسکے ہلاک کرنیوالا ہے
اور صراح مین ہے اَبَدَ الرَّجُلُ اے غضب اور توحش۔ یہ سب صفتین ہلاک
کرنیوالا اور غصے والا محمد کے اوصاف ہین کہ وہ ایسا ہی تہا اور تعجب نہین
کہ ابدہ کا املا مسلمانون نے بدلکر عبدہٗ بنالیا ہو جو وہ اکثر اقرار کرتا
کہ مین ابدہ ہون انتہے **اقول** پادریصاحب نے کچہہ ثابت نکیا کہ ابدہ سے عبدہٗ
کیونکر بدلا گیا کیا مسلمان الف اور ع مین امتیاز نہین کرسکتے ہین اور حضرت پیغمبر اسلام

صلعم نے کب اقرار کیا کہ مین ابدہ ہون کیا رحمتہ للعالمین الخ بہی ابدہ یعنی ہلاک کرنیوالا
کہہ سکتا ہے اب اگر یہ سب پادریصاحب کا جہوٹ ہے تو ناظرین کو چاہیے کہ
جہوٹون کے واسطے جو الفاظ مستعمل ہین پادریصاحب کو بہی وہی خطاب دین
مگر مارٹین لوتہر البتہ اپنی کتاب کی جلد ۲ صفحہ ۴۷ مین لکہتے ہین کہ اگر مین
حاکم ہوتا تو خراباتی اور دغا باز پوپ اور اوسکے متعلقین اونکے کنبونکی مشکین
بندہوا کر سمندر مین ڈلوا دیتا دیکہو کاتہولک ہرلڈ کی جلد ۹ صفحہ ۱۲۷ اب
انصاف کرنا چاہیئے کہ پادریصاحب کے روحانی بادشاہ نے اقرار کیا کہ مین ابدہ
ہون یا جسکی طرف اونہین بے ذلیل جہوٹ بولتے خدا کا خوف نہ آیا اوراگر
یہ بات جو مین نے لکہی ہے سچ نکلے تو دوزخ کے فرشتے کا نام مارٹین لوتہر ہوگا
جو پادری صاحب کا روحانی بادشاہ ہے اور پادریصاحب بہی اوسی دوزخ مین
ہونگے جہان اونکا بادشاہ ہے اسکے سوا حضرت پیغمبر اسلام صلعم توریت پڑہے
ہوئے نتہے جو عبرانی لفظ ابدہ کو جانتے مگر مارٹین لوتہر کو زبور توریت و انجیل
سے کام تہا وہ ابدہ کا استعمال اپنی نسبت بے وقت کرسکتے تہے۔

آیت ۱۲ ایک افسوس گذر گیا دیکہو دو افسوس اور اوسکے بعد آتے ہین
اسکی تفسیر پادریصاحب لکہتے ہین کہ یہ محمد صاحب کے ظہور کا افسوس ہے سنہ ۶۱۲ع سے
سنہ ۷۶۲ع تک یعنی پانچ مہینے یا ڈیڑہ سو برس کا تہا جو گذر گیا اس اثنا مین قوم کافر نے
درمیان سنہ ۷۱۱ کے اہل اسلام کو ایک بڑی شکست دی تہی اور سنہ ۷۳۲ع مین چارلس
مارٹل نے مسلمانونکو کوہ پیرنیز تک جو اسپین مین ہے بہگایا تہا مگر یہ ہنگامے
بعد ازان مسلمانون کے جو خاص عرب اور خلفا کے وسیلہ سے ہوئین تہین
جنکو محمدی بہی دینی جنگ کہتے ہین سنہ ۷۶۲ مین تمام ہوگئین تہین [illegible]
کہتا ہے کہ اس محمدی یا عربی مصیبت کے بعد دو اور مصیبتین آنیوالی ہین انہے

آزادی اپنی سلطنت اور مذہب کے کچھ لڑی اور بعد اسکے اونہون نے وحدانیت خدا کا اقرار کیا اور اوسکے رسول پر ایمان لائے انتہے فتح سسلی سنہ تیسری صدی ہجری مین (صفحہ ۸۳) چنانچہ عبارت کتاب مذکور یہ ہے کہ مسلمانون نے سال ہجری کے تیسری صدی مین کریٹ اور سسلی اور سری کیونز اور کورسیکا کو اپنا مطیع کر لیا انتہے اب پادری صاحب سے پوچھنا چاہیے کہ کیا یہ سب ملک فرات کے پورب طرف ہین یا کسی اور طرف کیونکہ پادری صاحب فرماتے ہین کہ اونہون نے پچھم کیطرف سے کوئی ملک فتح نہین کیا اور یہ عجیب بات پادری صاحب نے لکھی کہ اونکو حکم (فتح کرنیکا) تہا یعنی خدا کی طرف سے حکم تہا لیکن اگر خدا کا حکم نہوتا تو ممکن تہا کہ یہ سب ملک مسلمان فتح کر لیتے تاہم اس چودہوین آیت کی تفسیر پادری صاحب کو یہ کیون نہ سوجہی کہ فرات سے مراد بحر اسود ہے جیسے اسی مکاشفات مین روم کو اکثر جا بابل لکہا ہے (دیکہو مکاشفات ۱۸ باب اور ۱۴ باب اور ۱۶ باب ۱۷ کی تفسیر) حالانکہ بابل فرات کے پاس ہے سدوم دریائے ٹیبر کے پاس ہے اور چار فرشتے تو تہر اور اوتارک سنگل اور یوحن کولیکیا اور فلپ لانگمہن ہین جنہون نے انجیل کو شایع کیا مگر یورب کی سرحد کے باہر نہین شایع کر سکے کیونکہ بقول پادری صاحب اونکو حکم نہ تہا اور مکاشفات ۱۶ باب ۱۲ مین ہے کہ چھٹے فرشتے نے اپنا پیالہ بڑے دریائے فرات پر اونڈیلا اور اوسکا پانی سوکہ گیا تاکہ پورب کے بادشاہون کی راہ تیار ہو انتہے اسکی تفسیر مین پادری صاحب لکہتے ہین کہ اوسکے سبب سے بادشاہونکے آنیکی راہ کہلجاوے گی تاکہ اوسطرف سے بطور قہر الٰہی بادشاہونکا ہجوم شہر بابل یعنی روم پر ہو (دیکہو صفحہ ۱۰۵) پس فرات پر تو مسلمان حکمران ہین انہین کو پادری صاحب بتاتے ہین کہ روم پر یورش کرینگے چونکہ مکاشفات ۹ باب ۱۴ اور ۱۶ باب ۱۲

ان دونون مقامونمین چھٹے فرشتے کا نام ہے اس سے ثابت ہی کہ دونون
مقامونکا مطلب ایک ہی حال پر ہی مگر پادریصاحب نے اسی ماضی وواوسی مستقبل بنا لیے
آیت ۱۵ کی تفسیر مین پادریصاحب یون لکہتے ہین کہ یہ چار فرشتے
جو چار سردار ہین ترکون کے اونکو حکم تہا کہ آدمیون کی تہائی کو مار ڈالین
پہلے افسوس والونکو مارنیکا حکم نتہا بلکہ صرف ایذا دینی ہی کا حکم تہا پر یہ لوگ
مارنیکو بہیجی جاوینگے سو سب جانتے ہین کہ ان سے ایسا بڑا جنگ ہوا تہا
کہ تمام فرنگستان اونکے مقابلہ پر چڑہ آیا تہا. مگر چونکہ لوگون کی شرارت اور
بت پرستی اور بدکاری کی سزا کے لئے یہ افسوس ظاہر کیا گیا تہا اسلیئے ضرور
تہا کہ عیسائی مارے جاوین اور ہوشیار ہوکر اپنا چال چلن انجیل کے موافق
درست کرین اسیواسطے اون بغدادی ترکون نے ایکدفعہ بارہ لاکہہ اور ایکدفعہ
نو لاکہہ عیسائی مار ڈالے تہے اور باقی عیسائی شکست کہا کر بہاگ گئے تہے
ایک گہڑی ایکدن ایک مہینے ایک برس تک اون ترکون کو حکم تہا کہ عیسائیون
کی ایک تہائی کو مار ڈالین اس میعاد کے بعد جبکہ ایکدن ایک برس کے برابر لیا جاوے
جیسے کہ کلام الہی کا محاورہ ہے تو ۳۹۶ برس ۱۳۰ یوم ہوتے ہین —
پس دیکہو کہ ۱۰ جنوری ۱۰۵۵ء مین طغرل بیگ بغداد سے نکلا اور ۲۹ تاریخ
مئی ۱۴۵۳ء مین اوسنے استنبول فتح کیا جو ٹہیک اوسیوقت کے موافق ہے
جو پیشین گوئی مین تہا انتہے **اقول** یہان پادری صاحب نے بڑا دہوکہ
کہایا کہ ایک گہڑی اور ایک دن اور ایک مہینے اور ایک سال کی میعاد
بحساب فی یوم یکسال تین سو اکیانوی سال ساڑہے پانچ یوم ہوتے ہین
اور اگر چوبیس گہنٹونکا حساب رکہین تو صرف پندرہ یوم ہوتے ہین یعنی
تین سو اکیانوے سال ۱۵ یوم ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ پادریصاحب کا سیاق بہی

مالایطاق بلکہ بالائے طاق ہے اب ۱۸ جنوری ۱۰۵۵ء سے ۲۹ مئی ۱۴۵۳ کا حساب دیکہنا چاہیئے کہ ۳۹۶ سال ۱۲۹ یوم ہوتے ہین حالانکہ بحساب پادری صاحب ۳۹۶ سال ۱۲۱ یوم ہونا چاہیئے تہا کہ وہ بہی صحیح نہ نکلا اسکے سوا پادریصاحب لکہتے ہین کہ ۱۸ جنوری ۱۰۵۵ کو طغرل بیگ بغداد سے نکلا اور ۲۹ مئی ۱۴۵۳ء اوسنے استنبول فتح کیا اللہ رے جہوٹ پادری صاحب کا کیا چارسو سال سے زیادہ طغرل بیگ نے دنیا مین زندگی کی تہی پہر یہ محمد دویم کسکا نام تہا جسنے ۱۴۵۳ء مین قسطنطنیہ فتح کیا اور طغرل نے تو ۱۰۶۳ء مین وفات پائی تہی اور اگر طغرل نے قسطنطنیہ فتح کیا تہا تو یہ عثمانی خاندان سلجوقی خاندان کیون نہین کہلاتا ہے کیونکہ طغرل بیگ پوتا سلجوق کا تہا جیسا برلیف سروی صفحہ ۱۶۰ و ۱۶۱ مین مذکور ہے اگرچہ اس نسب نامے کا جواب بہت آسان ہے لیکن پادریصاحب مین اتنی بہی معلومات پائی نہین جاتی اور طغرل بیگ خلیفہ بغداد کے حضور سے مخلع اور مرخص ہوکر ۱۰۵۸ء مین اپنی دار الریاست رے واقع ملک ایران کو گیا تہا یا استنبول فتح کرنیکو نکلا تہا ہان اوسکے بہتیجے الپ ارسلان نے جو بیٹا تیغہ بیگ کا تہا البتہ ۱۰۷۱ء سے پیشتر لڑائی اوجی نز بادشاہ قسطنطنیہ سے لڑائی کی تہی مگر یہ لڑائی ارمینا پر ہوئی تہی نہ یہ کہ استنبول پر جہان اوس نصرانی بادشاہ نے شکست کہائی اور اسیر ہوا پہر سرفراز کیا گیا اور اپنی دختر ملکشاہ سلجوقی پسر کوچک الپ ارسلان کے ساتہہ بیاہ دی (دیکہو تواریخ مذکورہ) اب حساب دس ایک گہڑی ایکدن ایک مہینے ایک سال کا اگر پادریصاحب پسند کرین تو مین عرض کرسکتا ہون کہ ۱۰ نومبر ۱۴۸۳ مین مارٹین لوتہر شہر ایسلوبن مین پیدا ہوا اور ۳۱ اکتوبر ۱۵۱۷ء مین (ایضاً تفسیر صفحہ ۹۴۷) پچانوے سوال پاپای رسم کے برخلاف لکہہ کر گرجا گہر کے دروازہ پر لگا دیے تہے پس ۱۴۸۳

اور ١٧١٥ کی درمیانی مدت مع مہینون اور تاریخ کے جو پیشتر لکھہ چکا ہون
کچھہ قرار دیجائے تو یہی مدت اوس ایکدن اور ایک گھڑی اور ایک مہینے
اور ایک سال کی ہوگی اور چونکہ ہر دن کی مدت مقرری نہین ہے جیسا
پادری صاحب خود اسی کتاب مین لکھتے ہین کہ دن کبھی بارہ گھنٹے کی
برابر ہے کبھی چوبیس گھنٹے اور کبھی ایک سال کبھی ہزار برس کے کبھی
اس سے بہت زیادہ (دیکھو صفحہ ٦٩) پس ان مدتون مین سے
جو مطابق سنین پیدایش وغیرہ لوتھر کے ہوسکے اوسیکو اصل مدت قرار
دینا چاہیئے اور سردست یہ ایک حساب اور یہی درست آتا ہے کہ ٢٩١
سال ٥٠ یوم کے مقابل مین ٣٢ سال ٢٥٥ یوم جو لوتھر کی پیدایش سے
اغاز رفریشن تک ہوتے ہین یون سمجھنا چاہیئے کہ تین سو کا مخفف ٣٠
یعنی ہر سینکڑے پیچھے دس اور ہر دہائی کے مقابل مین ایک کیونکہ ہندسہ
کی اصل یہی ہے اور ایک ہی ترقی کرکے دس اور سو ہوجاتا ہے اور نوے
سال کے واسطے ہر تین دہائی کے مقابل مین ایک جیسا کہ عیسائی عقیدہ
تثلیث کے ساتھہ توحید اور توحید کے ساتھہ تثلیث ہے پس وہان تین سو
نوّے اور یہان ٣٢ اونہین کے مطابق ہوئے باقی رہے وہان ایکسال
٥٠ یوم اور بحسب یقین پادری صاحب جو ایکسال ٣٦٠ یوم کا سمجھتے ہین دیکھو
تفسیر مکاشفات صفحہ ٣٨ سطر ٧ اس حساب سے کل ٣٦٥ یوم ہوئے اور یہان
باقی مین تین سو پچپن یوم پس یہ سال شمسی پورا ہے اور یہ سال قمری
پورا ہے اسطرح ٢٩١ سال ٥٠ یوم کے مطابقت ٣٢ سال ٢٥٥ یوم سے
بخوبی ہوگئی۔

آیت ١٦ اور فوجون کے سوارون شمار مین بیس کروڑ تھے الخ **تفسیر** اس آیت مین

اہل اسلام کی فوج کا شمار مذکور ہے — اور حقیقت مین تمام مسلمان اوس جنگ
مین سوار نہتے مگر عیسائی لوگ سب پیادہ تہے انتہے **اقول** پہلا یہ کسکے
خیال مین آسکتا ہے کہ سب سوار ہی ہون اور پیادہ ایک بہی نہو یہ محض
جہوٹ ہے اور اسیطرح یہ بہی صریح جہوٹ ہے کہ عیسائی سب پیادہ تہے
اور ایک بہی اونمین سوار نتہا کہ پادری صاحب نی عیسائیونکو محض گہس کہلا
سمجہہ لیا ہے کہ اونمین سے ایک کو بہی گہوڑا نصیب نہین مگر آیت مین سوار
یا پیادہ کے ذکر سے غرض نہین صرف اونکی کثرت مذکور ہے خواہ سوار ہون
خواہ پیادے اور یہ پیروان لوتہر کا شمار ظاہر ہے چنانچہ تواریخ کلیسیا چہاپہ
بپٹسٹ مشن پرس کلکتہ ۱۸۴۹ع صفحہ ۲۳۹ مین لکہا ہے کہ ۱۵۲۹ع
مین پاپاے روم کا کوئی قاصد جو ملک المان مین ہوکر جاتا تہا اوسنے کہا
کہ ہر ایک مقام مین جہان ایک آدمی پاپا صاحب کا طرفدار ہے وہان تین آدمی
لوتہر کے طرفدار ہین انتہے۔

آیت ۱۷ اور گہوڑے اور اونکے سوار دیکہنے مین سب مجہے یون نظر
آئے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندہک کے سے تہے اور گہوڑون کے سر
ببرون کے سرون کی مانند اور اونکے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک
نکلتے تہے انتہے **اقول** تفسیر آگ سرخ ہوتی ہے اور سنبل نیلا رنگ ہے
گندہک زرد رنگ ہوتی ہے مگر اون ترکون کے جہنڈے پر جو لڑائی مین تہا
بہی تین رنگ تہے اونکے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک نکلتے تہے
یہ اشارہ ہے اون لوگونکی لڑائی کے اسباب پر کیونکہ اونہین ایام مین توپخانہ
اور بارود اور گولہ کی لڑائی دنیا مین ایجاد ہوئی تہی اور مسلمان اوسی سے
جنگ کرتے تہے انتہے آیت مین تو لکہا ہے کہ اونکے بکتر آگ اور سنبل اور گندہک کی

تھے اور پادریصاحب فرماتے ہین کہ ترکون کے جھنڈے بھی تین رنگ تھے واہ پادری صاحب
تثلیث کو بھی آپنے بدنام کیا حضرت سلامت اگر یہان ترکون سے مراد ہو تو وہ بکتر اور خود ہونگے
جنکا ذکر افسیون کے ۶ باب ۱۴ وغیرہ مین اسطرح کیے تم اپنی کمر سچائی سے کسکے اور راستبازیکا
بکتر پہنکر اور اون سبکے اوپر ایمان کی سپر لگاکر۔ اور نجات کا خود اور روح کی تلوار
جو خدا کا کلام ہے لیلو انتہے مگر یہان تو جرمن وغیرہ سرد ملک کے رہنے والون کے گرم کرتے
اور جاکٹ کا ذکر ہے کہ وہ دنیا مین بھی آگ کی مانند گرم لباس سے پہچانے جاتے ہین
یا یہ وہ بکتر ہے جو لوتھر نے اپنا نام بدلکر اور سپاہی بنکر وارٹ بورگ کے قلعہ مین پہنا
تھا (دیکھو ہندی تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۶) پھر اوسی آیت مین ہے کہ اونکے یعنی
سوارون کے منہ سے آگ اور دہوان اور گندہک نکلتے تھے انتہے مگر پادریصاحب
توپخانہ اور بارود گولہ فرماتے ہین لیکن کیا آدمیون کے منہ توپون کے منہ بھی
بن سکتے ہین پس یہان بھی اوس بڑے بول کیطرف اشارہ ہوگا جو لوتھر کے منہ سے
نکلا تھا جبکہ وہ شہر ورمس کے مجلس کے روبرو جوابدہی کے واسطے بلایا گیا اور راہ مین اوسکے
دوستون نے اوسے اس عزم سے روکنا چاہا تب اوسنے یہ جواب دیا کہ اگر وتین برگ اور
ورمس کے درمیان آگ سلگائی جاتی کہ اوسکے شعلے آسمان تک پہنچتے تو بھی خدا کے
نام پر وہان جا پہنچتا اور جب شہر ورمس کے قریب لوگون نے پھر لوتھر کو وہان جانے سے
منع کیا تو اوسنے جواب دیا کہ جتنی کھپریل گھرون پر ہین اگر اوتنے بھوت اوس شہر
مین ہوتے تو بھی اوسمین میرا گذر ہوتا (ہندی تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۵)۔

آیت ۱۸ و ۱۹ ان تینون آفتون یعنی آگ اور دہوئین اور گندہک سے جو اونکے
منہ سے نکلتی ہین تہائی آدمی مارے گئے (۱۹) کہ اونکی قدرتین اونکی منہ مین
اور اونکے دُمون مین ہین کیونکہ اونکی دُمین سانپون کی سی جنمین سر تھے اور اونسے
ضرر پہنچاتی ہین انتہے تفسیر اس توپخانہ کے وسیلے سے اونہون نے لوگونکا

جانین مارین — شاید مونہون سے مراد توپخانہ ہے اور دُمون سے مراد اونکا جھنڈا اور سرون
سے مراد اونکے افسر ہین الخ **اقول** آدمی کا مُنہ توپ نہین بن سکتا ہے مگر وہی
منہ جو بڑا بول بولے جیسا کہ ابہی مارٹین لوتہر کی باتین مذکور ہو چکین اور عجب ہے
کہ مکاشفات ۱۱ باب کی تفسیر مین پادریصاحب نے مُنہ سے آگ نکالنے والون مین حضرت
موسئے اور حضرت الیاس کو شامل کیا ہے اس سے ثابت ہے کہ مُنہ سے آگ نکلنا
آتش زبانی انسان مراد ہے نہ یہ کہ توپ اور دُم جھنڈا نہین بن سکتے ہے اسمین اور اوسمین
زمین و آسمان کا فرق ہے اونہین ایسی بے پاؤں سر کی تحریر مین کچھہ نشیب و فراز کا خیال نرہا
کیا پادریصاحب مونکو کلغیان سمجھے جو جھنڈے سے تشبیہ دی اور آیت مین تو لکھا ہے
کہ اونکی دُمین سانپون کیسی جنہین سر تہے انتہے اگر پادریصاحب مین عقل ہوتی تو
ان دُمونکو اوس جھنڈے سے تشبیہ دیتے جسپر حضرت موسئے نے پیتل کا سانپ لٹکایا
تہا (یوحنا ۳ باب) لیکن شاید یہ وہی قلم ہین جو لوتہر کی آہنی قلم سے اور بہت سے بڑی بڑی
قلم پیدا ہوتے فیدرک نے خواب مین دیکہے تہے (ایضًا تواریخ کلیسیا صفحہ ۲۳۰)
اور سرون سے مراد اونکے افسر جو پادریصاحب نے لکہا اسمین ترکون کے لئے خصوصیت
کیا ہے افسر کیا جرمن اور انگلنڈ مین نہین ہوتے ہین اور آیت مین تو یہ عبارت ہے کہ اونکی
دُمین سانپون کیسی تہین جنہین سر تہے اور وہی اونسے ضرر پہنچاتے تہے انتہے پس
اون دُمونمین ضرر پہنچانیوالے سر ثابت کرنا چاہیئے تہا اور یہ وہی انگریزی قلمین ہین
مین جنہین قلمون مین رکھکر لوتہر صاحب کے رفیق لکھتے تہے جنہونے رومی پاپا کو
بہت ضرر پہنچایا —

آیت ۲۰ اور باقی آدمیون نے جو اون آفتون سے مارے نہ گئے تہے اپنے ہاتہون
کے کامون سے توبہ نکی کہ دیوون اور سونے اور روپے اور پیتل اور پتہر اور لکڑی کی
مورتون کے جو نہ دیکہہ اور نہ سُن اور نہ چل سکین پوجا نکرین انتہے اون دونون عیسائی نوکر

درمیان قبر پرستی اور بت پرستی اور مقابر پرستی اور تبرکات پرستی اسقدر بڑھ گئی تھی جیسے
آجکل اس ملک مین غیر قومین کرتی ہین الخ **اقول** اسکے جواب کے ذمہ وار ہم نہین ہین
بلکہ رومن کاتھولک عیسائی ہین جنکی طرف پادری صاحب کا یہ خطاب ہے ۔
آیت ۲۱ اور اوہنون نے اپنے خونون اور اپنی جادوگریون اور اپنے زنا اور
اپنی چوریون سے جو کرتے تھے توبہ نہ کی **تفسیر** واضح رہے کہ جب یہ عیسائی جو رومن
کاتھولک تھے جنگ سے آئے تو ان بدکارون نے ترکونکو چھوڑکر آپسمین قتال
شروع کی اور دیندار خدا پرست لوگونکو یہ بددین لوگ مارنے لگے الخ **اقول**
اسمقام پر ایک ضروری بات مجھے یاد آئی ۳۵۱ھ سے پروٹسٹنٹ مذہب کے جسمین
یہ پادری صاحب مفسر بھی ہین بنیاد پڑی ہے اور رومن کاتھولک کی قدامت زمانہ
حضرات حواریون رضوان اللہ علیہم اجمعین سے خاص و عام پر ظاہر ہے اور یہی پادری صاحب
مفسر اپنی ایک کتاب اتفاق مباحثہ مطبوعہ لاہور ۱۸۶۲ء صفحہ ۶۷ سطر ۱۳ و ۱۴ مین
ارشاد کرتے ہین کہ وہی تعلیم ان کتابون (یعنی اناجیل) مین خود رسولون نے لکھ کر
ہماری روحانی باپ دادون کو دی تھی کہ جنسے دست بدست ہمین پہنچی تھی چونکہ
ظاہر ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب کی بنا سے پیشتر یہی رومن کاتھولک اس تعلیم کے بھی
امانت دار تھے کہ سوا اپنے معزز اور خاص پادریون کے اور کسیکو کل انجیل اور نہ اوسکا ترجمہ
پڑھنے ندیتے تھے جیسا کہ پادری صاحب خود صفحہ ۶۷ سطر ۱۰ و ۱۱ مین اقرار کرتے ہین
پس انہین رومن کاتھولک علما سے یہ تعلیم مارٹین لوتھر کو جو رومن کاتھولک تھا (الیضاً
تفسیر صفحہ ۶۵ سطر ۱۲) اور اوسنے دست بدست ان پادری صاحب مفسر کو پہنچی
اور فی الحقیقت یہی رومن کاتھولک پادری صاحب کے روحانی باپ دادے ٹھہرے کہ
جنکو پادری صاحب نے بدکار اور بددین اس تفسیر مکاشفات ۹ باب ۲۱ مین خطاب دیا ہے
کیا خوب تعلیم پادری صاحب نے اپنے روحانی باپ دادون سے پائی ہے کہ جسکا اثر پادری صاحب پر

یہ ظاہر موافق الواقع ایسی تعلیم پہنچانیوالے کو بہی بدکار اور بددین کے سوا اور کیا کہنا
چاہیے اور جبکہ پادریصاحب نے اپنے روحانی باپ دادون کی یہ خدمت کی تو جسمانی
باپ دادون کے ساتھہ کہانتک زیادہ نکیا ہوگا بلکہ پادریصاحب جس گہر کا چراغ ہین
ایسی چیز بانٹیے اوس گہر والون کا آپنے اور زیادہ نام روشن کیا ہوگا تنا باشد
ان پادریصاحب مفسر نے ہدایت المسلمین وغیرہ مین باربار دعوی کیا ان لفظون سے
کہ محمد صاحب کا ذکر صرف مکاشفات ۹ باب مین ہے مگر یہان تو ایک آیت بہی
اوس باب کی حضرت پیغمبر اسلام علیہ الصلوۃ والسلام کے حقمین ثابت نہوئی۔
صفحہ ۹۶ مکاشفات ۱۱ باب مگر اوس دالان کو جو ہیکل کے باہر ہے چہوڑ دے
اور مت ناپ کیونکہ وہ غیر قومونکو دیا گیا ہے اور وہ مقدس شہر کو ۴۲ بیالیس مہینے
پامال کرینگے انتہے تفسیر یہان پر اوسی ہیکل کا ذکر ہے جسکو یروسلم مین سلیمان
نے بنایا تہا آسمانی ہیکل کا ذکر نہین کیونکہ وہ غیر قومونکے تصرف مین ہرگز نہین آسکتی
۔ تاکہ وہ لوگ مقدس شہر کو بیالیس مہینے تک یعنی ۱۲۶۰ برس تک پامال کرین
یہان سے ظاہر ہے کہ یہ شہر یروسلم ان مسلمانون کے ہاتہہ مین پامال کرنیکے لیئے
۱۲۶۰ برس تک ہیگا مگر یہ بات کوئی آدمی معلوم نہین کرسکتا کہ اس میعاد کا اندازہ
کس حساب سے ہے اور کس سنہ سے اسکا شروع ہوا اور ہر سال کتنی مدت کا ہے کیونکہ خدا کے
کلام مین ایک دن برابر ہے ۱۲ گہنٹے کے کبہی ۲۴ گہنٹے کے کبہی ایک برس کے کبہی ہزار
برس کے کبہی اس سے بہت زیادہ الخ **اقول** ابتک تو یہ ہیکل جسے مصنف مکاشفات
دیکہہ رہا تہا آسمانی تہی اور تمام مکاشفات مین جہان اس ہیکل کا ذکر آیا آسمانی ہی
دیکہو اسی تفسیر کے صفحہ ۹ اور مکاشفات ۱۱ باب ۱۹ اور ۱۵ باب ۵ و ۸ اور ۱۶ باب ۱ و ۷
اور ۲۱ باب ۲۲ اگر یہان جو ترکونکا ذکر منظور رہتا تو وہی ہیکل زمینی ہوگی اسلیے سوال
ابہی تک تو پادریصاحب یکدن ایک برس کے برابر لگاتے آئی ہین جیسا کہ مکاشفات

۹ باب ۱۵ کی تفسیر مین (دیکہو صفحہ ۶۰) اور صفحہ ۴۷ و ۴۸ مین بہی یہی حساب پادری صاحب کا
موجود ہے مگر اب یہان جو اندیشہ ہوا کہ درحالت زیادہ قیام تسلط اسلام بیت المقدس
مین یہ حساب پادری صاحب کا زائل ہو جائیگا تو باوجود ۱۲۶۰ برس اوسکی مدت ٹہرانیکے ون
کے متفرق مقدار ظاہر کیئے اور یہ بہی لکہدیا کہ نہین معلوم کس سنہ سے ان ۱۲۶۰ برس
کا شروع ہوا حالانکہ آخر صفحہ ۴۷ اور شروع صفحہ ۴۸ مین پادری صاحب آپہی لکہتے
ہین کہ پس صحیح خیال یہ ہے کہ جبدن سے یروسلم پر مسلمانون کی حکومت ہوئی اوسی
دن سے ۱۲۶۰ یوم کا شروع ہوتا ہے انتہے ان دونون مقامون کے دیکہنے سے باقرار
پادری صاحب مقدار یوم اور یروسلم مین شروع حکومت اسلام کا زمانہ تو ثابت ہو گیا
اب سنیئے کہ باتفاق جمیع مورخین روم و انگلنڈ سنہ ۲۱ ہجری مین بیت المقدس کو مسلمانون
نے فتح کیا تہا چنانچہ فانڈر صاحب بہی میزان الحق مطبوعہ ۱۸۵۰ء کے صفحہ ۲۲۸
باب ۳ فصل ۵ مین یہی لکہتے ہین اور اب ۱۲۹۱ ہجری مین یعنی بحساب سال قمری
کہ یہی عمل درآمد سب انبیاء علیہم السلام اور مصنف مکاشفات کا بہی تہا ۱۲۷۰ برس
تسلط اسلام کو یروسلم مین گذر چکے ہین اور پادری صاحب کی پیش گوئی سے دس
برس زیادہ کی نوبت آگئی اب دیکہین پادری صاحب اس قائل سے دنیا مین کیا
منہ دکہاتے ہین یا نہین کیونکہ دو طرح کی ندامت پادری صاحب کو اوٹہانی پڑی ایک
تو یہ کہ سب لوگ ہنسینگے کہ کیا خوب تفسیر مکاشفات پادری صاحب نے لکہی اور دوسرے
یہ کہ پیش گوئی ایسی کی جو کہنے سے دس برس پیشتر ہی باطل ہو چکی تہی اب کسی بات
مین ۱۲۶۰ حلف پادری صاحب اوٹہاتین اور بارہ سو ساٹہہ گواہ اپنے دعوے پر لائین
تب بہی ۱۲۶۰ برس تک لوگ اونکی بات کا یقین نکرینگے اگر پادری صاحب جیسا کہ انہون
کہ ۱۲۶۰ دنکا سال مین نے تجویز کیا تہا تو جاہل ہی اونہین قائل کر دینگے کہ جس
کتاب کی تفسیر آپ نے لکہی ہے اوسکا مصنف جس قسم کے سال مانتا تہا آپکو اوسیکا

بموجب تفسیر لکہنے کے سوا اور کیا منصب ہے یہ کیونکر ہوسکے کہ مصنف قمری سال لکہوا
اور کوئی سال نجانتا ہو اور آپ اوسیکے قول کی شرح مین اون برسونکا شمسی یا کچہہ
اور حساب لگائین تو اس سے ثابت ہوا کہ مصنف کے قول کا آپ کچہہ مطلب ہی نہین
سمجہے یا مصنف کی عبارت مین آپنے اصلاح دی یا اوسمین صریح معنوی تحریف کی
دیکہو مفتاح الکتاب مطبوعہ مرزاپور ۱۸۵۶ء کے صفحہ ۷۵ مین وہ مشہور اور جہاندیدہ پادری
میتہر صاحب جنکی چہپوائی ہوئی بیبل اردو مع رفرنس مطبوعہ مرزاپور تمام ہندوستان میں
مروج ہے لکہتے ہین کہ عبرانی لوگون مین مہینونکا شمار انگریزون کے طور پر نہین مگر قمری شمار
ہوتا تہا چنانچہ اونکے مہینے باری باری ۲۹ و ۳۰ روز کے ہوتے تہے انتہے یہان سے
ظاہر ہے کہ دینی باتون مین اونکا حساب صرف قمری سال پر منحصر تہا علاوہ اسکے پادری
صاحب نے خود چند اقسام جو مقدار دن کے بیان کئے اونمین سے بارہ ۱۲ گہنٹے اور چوبیس ۲۴
گہنٹے سے تو کچہہ غرض ہی نہین ہے کیونکہ گہنٹون کے حساب سے ۱۲۶۰ برس کو علاقہ
کیا ہے باقی رہے تین اقسام اور جو آپنے فرمائی یعنی ایک برس کے برابر اور ہزار برس
کے برابر اور اس سے بہی بہت زیادہ پس ان تینون قسمون مین سے پچہلی دو قسمونکو
پہلی دونون قسمون کی مانند سمجہنا چاہیئے ہو الاول ہو الآخر یعنی بارہ لاکہہ ساٹہہ ہزار برس یا
اوس سے بہت زیادہ کا کون انتظار کرسکتا ہے یہ تو بت پرستون کے حساب سے بہی بڑہ گیا کیونکہ وہ بہی ابتک
دنیا کی مدت لاکہون برس باقی نہین جانتے ہین صرف ایک ہی حساب یعنی ہر دن
ایک برس پادری صاحب کی تجویز کے بموجب قابل اعتبار رہا اور اوس حساب سے دس برس
گذرے ہین کہ پادری صاحب کا جہوٹ بارہ سو ساٹہہ دفعہ جانچکر لوگون نے معلوم کرلیا
اس ۱۲۶۰ یوم کا تعین متفرق بیانون کے ساتہہ اس کتاب کے مکاشفات مین باربار آیا ہے
دیکہو ۱۱ باب ۳ اور ۱۲ باب ۶ اور ۱۳ باب ۵ اب فرصت نہین کہ پادری صاحب کے آیندہ غلطیونکو
مفصل بیان کرون اسلیئے اختصار عبارت سے مجہے چارہ نہین ہے —

(صفحہ ۷۴) مکاشفات ۱۱ باب کی تفسیر مین پادری صاحب لکھتے ہین کہ شاید یہ دونون
(یعنی حضرت موسیٰ وحضرت الیاس) آوین اور ۱۲۶۰ دن تک پہر کام کرین بعد اوسکی یہ ہو
کہ وہ حیوان جو اتھاہ کنوین سے نکلتا ہے اونسے لڑے اور اونکو مار ڈالے انتہے **اقول**
یہان پادری صاحب نے کچھہ نہ بتایا کہ وہ حیوان کون ہے کیونکہ یہ وہ حیوان نہین ہے جو سمندر سے
اوٹھا اور نہ وہ جو زمین سے اوٹھا جنکا ذکر مکاشفات ۱۳ باب ۱ و ۱۱ مین ہے

(صفحہ ۷۷) مکاشفات ۱۱ باب ۱۹ کی تفسیر مین پادری صاحب مانتے ہین کہ
۱۲ باب سے باہر والے مضمون شروع ہوتے ہین اور یہ سب مضامین پہر اوپر سے شروع ہونگے
یعنی پہلی ترتیب تمام ہوئی اب دوسری ترتیب پہر اوپر سے ہوتی ہے انتہی **اقول** یعنے مصنف
مکاشفات نے جو رویا مین کوئی کتاب اندر باہر سے لکھی ہوئی دیکھی تھی اوسکے اندر کے
مضمون تمام ہوئے اب اوسکے باہر کے مضامین پہر اوسی گذشتہ زمانہ سے شروع ہوتے ہین
اور یہ عجیب بات ہے کہ قیامت تک کے حالات بیان کرکے اب پہر دوسری تیسری صدی عیسوی
سے شروع کیا گیا کیا ہر کتاب اندر باہر سے لکھی نہین ہوتی ہے پہر سب کتابونمین یہ ترتیب
کبھی نہین سنی کہ ابتدا سے قیامت تک کا حال بیان کرکے پہر ابتدا سے شروع کرین
اور پادری صاحب تو لکھتے ہین کہ یہ کتاب مکاشفات وہی کتاب ہے جسکا ذکر ۵ باب مین ہے بس
اس کتاب کے اندر والے مضمونونکو باہر والے مضمونون سے کیون جدا نہین کرسکتے اور مکاشفات
مین کہان لکھا ہے کہ اندر والے مضمون ہوچکے اب ۱۲ باب سے باہر والے مضامین مین مطلب کی
جب آئندہ تفسیر مین پادری صاحب کی عقل نے کام نکیا تب پہر پہلی باتین بیان کرکے تفسیر
اپنی قائل شاہی ۔

(صفحہ ۸۰) مکاشفات ۱۲ باب ۵ اور وہ فرزند نرینہ جنی جو لوہے کے عصا سے
سب قومون پر حکومت کریگا اور اوسکا لڑکا خدا اور اوسکے تخت کے آگے اوٹھا لیا گیا
تفسیر یعنی اگرچہ شیطان بہت زور ماریگا تو بہی وہ لڑکا پیدا ہوگا جو نر اور بہادر ہوگا

اور قوی اور مضبوط حکومت کریگا اور تخت الٰہی کے آگے درجہ مقبولیت کا پاویگا اس
پیشن گوئی کے بموجب قسطنطین بادشاہ نے بڑی بہاری سی بلوشاہت کے ۔ بت پرستی
کو وہان سے مٹا دیا الخ **اقول** ہو قت مجھے یاد آیا کہ یہی پادریصاحب مفسر
اپنی کتاب تحقیق الایمان مطبوعہ ۱۸۶۶ء صفحہ ۸۰ مین فرماتے ہین کہ محمد صاحب کی
سلطنت کا عصا لوہے کی مجازی تلوار تہی انتہے پس پادریصاحب کے اس قول مندرجہ
تحقیق الایمان اور مکاشفات ۱۲ باب ۵ پر سمو اوسکی تفسیر کے غور کرکے معلوم کرلینا چاہیئے
کہ کسکے حال سے ان باتونکو زیادہ مطابقت ہے اور اسکے بعد چھٹی آیت کی تفسیر مین ۱۲۶۰
یوم کے جو تاویل پادریصاحب نے مسیحی جماعت کیطرف منسوب کرکے لکہی ہے وہی
اسلامی جماعت کیواسطے بہی ہوسکتی ہے ۔

(**صفحہ ۸۸**) مکاشفات ۱۳ باب ۵ اور بیالیس مہینے تک لڑائی کرنیکو اوسی اختیار
دیا گیا انتہے **اقول** پادریصاحب تفسیر مین لکہتے ہین کہ ۴۲ مہینے ۔ ۱۲۶۰ یوم یعنی
برس کا مطلب یہ ہے کہ اتنے عرصے تک کلیسیا کو دنیا مین دکہہ اوٹہانا اور حیوان سے
لڑنا ضرور ہے مگر کوئی نہین جانتا کہ اس تعداد کی ابتدا کب سے ہے اور یوم کی مقدار
کیا ہے صرف اتنا جانتے ہین کہ اس تعداد پر انبیائے سابق بہی متفق ہین انتہے
مگر پادریصاحب نے یہ کچہہ نہ لکہا کہ اس تعداد پر انبیائے سابق کے متفق ہونے کے
دلیل کیا ہے کیا یہ تفسیر پادریصاحب نے لکہی ہے یا صرف بیوقوفی ظاہر کرنا منظور تہا
یہانسے یہہ بہی معلوم ہوا کہ جس بات یعنی ۱۲۶۰ یوم کا ذکر بار بار اس کتاب مین آیا ہے
جب اوسکی خاص غرض کو پادریصاحب بیان کرسکے بلکہ اس بیان سے صاف اپنے
عجز کا بہی اقرار کر دیا تو تفسیر کا کیون حوصلہ کیا ۔

(**صفحہ ۹۰**) مکاشفات ۱۳ باب ۱۰ جو تلوار سے قتل کرتا ہے سو ضرور ہے کہ تلوار
ہی سے قتل کیا جاوے الخ **تفسیر** یعنی اوس حیوان کے وسیلے قید اور تلوار ہی مقدسون پر

چل جاویگی الخ **اقول** آیت مین تو ایک عدد مقررہ مذکور ہی مگر پادری صاحب کے فہم پر آفرین ہے جو
اوسی ایک خاص خبر آئندہ ٹھہراتے ہین۔

(**صفحہ ۹۱**) مکاشفات ۱۳ باب ۱۸ حیوان کا عدد گن جاکیونکہ وہ انسان کا عدد ہی اور اوسکا عدد ۶۶۶
ہی انتہی **تفسیر** قوم خیروت۔ یہ پاپا صاحب سے نکلی ہتی وہی لوگ فریب سے تقیہ کرتے تھے۔ اور پاپا صاحب کے
مخالفون کو دریافت کرکے یا تو مطیع بناتے یا قتل کرواتے گویا پاپا صاحب مین جانور ہوتے تھے نہ لفظ لیتینس
جو پاپا صاحب پر صادق آتا ہی اوسکے عدد ۶۶۶ مین الخ **اقول** اسی باب ۱۳ آیت ۱۴ مین لکھا ہی کہ اوسی حیوان
کے دکھانیکی قدرت دی گئی (دیکھو یہی تفسیر صفحہ ۹۰) **یعنے** خدا نے اوسی فرقہ کو بخشی پہر فریب ہی کیونکر ہوئی
۶۶۶ عدد سے جو نام پادری صاحب نے تجویز کیا ہے اوسکے سوا ایک اور نام ہی ہی کا پایا جاتا ہی یعنی **لوتہر**

(**صفحہ ۹۵**) مکاشفات ۱۴ باب ۸ اور اوسکے پیچھے ایک دوسرا فرشتہ آیا اور بولا گر پڑا گر پڑا بابل
وہ بڑا شہر الخ **تفسیر** اس عہد کے بعد شہر روم جسکا لقب بابل بہی ہی وہ پاپا صاحب کا دار السلطنت ہے
برباد ہوجاویگا یہ پیشین گوئی ابہی پوری نہین ہوئی الخ **اقول** کئی سال ہوئی کہ بادشاہ اٹلی نے روم مین تسلط کرلیا اور پاپا صاحب
کا اختیار بالکل اوٹہا دیا پہر کیون پیشین گوئی پوری نہین ہوئی اس سے ظاہر ہی کہ اسنا ہی مین وہی خبر صحیح ہی کہ حضرت امام مہدی آخر الزمان
کے عہد مین شہر پناہ روم تکبیر کی آواز سے گرائی جائینگے واضح ہو کہ یہی مضمون ۱۸ باب مین بہی ہے۔

(**صفحہ ۹۹**) مکاشفات ۱۹ باب کے تفسیر مین پادری صاحب فرماتے ہین کہ ہمارا خداوند مسیح لوگون کے
گناہون کے واسطے شہر کے باہر مارا گیا اگر کوئی آدمی اوسکی یہ وکالت کہ اوسنے ہمارے لیے اپنی جان دی قبول
کرے تو لایق ہی کہ وہ خود شہر کے باہر مارا جاوے انتہے **اقول** یہ اولٹی بات ہے کیونکہ جو حضرت مسیح کے مارے جانے
کا عقیدہ رکہتا ہے چاہیئے کہ بطریق مسنون وہ بہی مارا جاے مگر جو اونکے زندہ ہونے کا عقیدہ رکہتا ہی چاہیئے کہ وہ بہی
زندہ رہی۔

(**صفحہ ۱۰۱**) مکاشفات ۲۱ باب چار جاندار الخ **اقول** مترجم نے جاندار و نکا مطلب جان تیا بالکہ وہ کون ہے۔

(**صفحہ ۱۰۵**) مکاشفات ۲۲ باب ۱۳ و ۱۴ کی تفسیر پادری صاحب لکھتی ہین کہ اشد مار ابلیس ہے اور حیلہ باز صاحب
جیتا نبی محمد ہی جسکا ذکر باب ۹ مین آچکا مطلب یہ ہے کہ ان تینون شخصون کی تعلیم دی گئی جو لوگ اونکی پیروی کرتے ہین

تعلیم دینگے اور بادشاہوں کے پاس کر اپنا پیغام بہیجا انکو مجبور کرینگے تا کہ خدا کے آگے گردن [illegible] الخ **اقول** اگرچہ بادشاہ
کمس بہت سے ہوگئے تہا پر انسلطنت جنہیں [illegible] اونکے وسطے یہ جمع کرینگے اسکے سوا مکاشفات ۱۹ باب میں ہے کہ جہوٹے
نبیوں سے خبردار رہو جو تمہارے پاس بہیڑون کے لباس میں آتے پر حقیقت میں پہاڑنیوالے بہیڑئے ہیں انتہی اس آیت
کی تفسیر میں [illegible] نے لکہا ہے کہ ان جہوٹے نبیوں سے مراد انجیلی واعظ ہیں اور خود اسی مکاشفات ۱۶
باب ۱۳ [illegible] نے [illegible] باب ۲۰۲ کا حوالہ دیا جہان لکہا ہے کہ [illegible] جہوٹے نبی
دنیا میں [illegible] ہیں انتہی [illegible] ظاہر ہے کہ آغاز سلطنت سے چہہ سو برس پیشتر یہ جہوٹے نبی یا اسی جماعت
موجود تہی کیونکہ انجیلی [illegible] میں خود اونہوت کہتی ہیں (اول قرنتیون ۱۲ باب) علاوہ اسکے ۱۰ باب کی تفسیر
میں بہی پادری صاحب [illegible] میں [illegible] جگہہ حیوان سے مراد شیطان ہے (دیکہو صفحہ ۱۱۱) اس سے ظاہر ہے کہ پادری صاحب
نے حیوان کو سمجہا اور نہ جہوٹے نبی کو بلکہ اپنا مدعا ثابت کرنیکے لئے تجاہل کر گئے [illegible] پادری صاحب انجیلی واعظ ہی جو
جہوٹے نبی ہیں [illegible] مکاشفات ۱۹ باب میں لکہا ہے کہ وہ حیوان پکڑا گیا اور اوسکے ساتہہ جہوٹا نبی
یہ دونوں [illegible] آگ کی جہیل میں [illegible] ڈالے گئے انتہی کیونکہ [illegible]
(صفحہ ۱۲۴) مکاشفات ۱۳ باب [illegible] گیا اور اوسکی [illegible] **تفسیر** کلیسائے مغرب میں
پاپا صاحب [illegible] کنندہ [illegible] مشرق میں دین محمد کلیسا کے [illegible] ہو کر [illegible] اہل عرب [illegible]
تہے بلکہ پاپا جو حیوان یعنی شیطان کا قائم مقام ہے [illegible] بت پرستی کرتے تہے [illegible] جہوٹے نبی کے کام
کیا ہی تہے **اقول** [illegible] کی نظر میں [illegible] صاحب [illegible] ہم اہل عرب [illegible] پاپا صاحب کی مورت کو
پوجتے ہیں [illegible] سے مراد ہوگی کیونکہ ہزاروں تصویرین [illegible] عیسائیوں کے پاس موجود ہیں [illegible]
اونکی پرستش ہے مگر مسلمانوں میں تو تصویرین رکہنا مطلق حرام ہے انتہی
(صفحہ ۱۴۲) مکاشفات ۲۰ باب کی تفسیر میں [illegible] فرماتے ہیں کہ یہی مضمون محمدی [illegible] اونکے طور پر [illegible]
امام مہدی قیامت سے کچھ پہلے آویگا اور فوج مسلمانی کی [illegible] اوسکے ساتہہ جمع ہوگی اور مسیح [illegible] اوسوقت آویگا یہانتک ظاہر ہے کہ مسیح
اگر امام مہدی و پاپا کو پکڑ لیگا اور مسلمان [illegible] پاپا والوں کو قتل کرکے حقیقی عیسائیوں کی مدد کریگا مگر مسلمانوں کا ایمان [illegible]
انتہی **اقول** [illegible] ۱۸ باب ۸ میں حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ کیا ابن آدم [illegible] زمین پر ایمان پاویگا انتہی سب مفسرین انجیل کا

اسپر تفاوت ہے کہ یہ آیت صرف عیسائیوں کے حق میں ہے تو پس حضرت عیسیٰ نے آکر عیسائیوں کو قتل کرینگے یا مسلمانوں کو اور نہ صرف
یہی بلکہ حضرت عیسیٰ فرماتے ہیں کہ نہ ہر ایک جو مجھے خداوند خداوند کہتا ہے آسمان کی بادشاہت میں داخل ہوگا مگر وہی جو میرے
آسمانی باپ کی مرضی پر چلتا ہے اوس دن بہتیرے مجھے کہینگے اے خداوند اے خداوند کیا ہمنے تیرے نام سے نبوت نہیں کی
اور تیرے نام سے بہتیری کرامات ظاہر نہیں کیں اوس وقت میں اونسے صاف کہونگا کہ میں تمسے کبھی واقف نہ تھا
اے بدکارو میرے پاس سے دور ہو (متی ۷ باب ۲۱-۲۳) تفسیر مکاشفات میں لکھا ہے اسجگہ آسمان کی
بادشاہت سے مراد وہی جماعت مومنین یعنی اصلی کلیسیا اور جو نجات اوس کلیسیا میں وفور سے ملتی ہے یعنی
بہشت انتہی اور باقی مطلب تو انکا صاف ہے یعنی حضرت عیسیٰ کو خداوند خداوند کہنے والے یعنی انہیں
خدا سمجھنے والے نہ در اصل عیسائی ہیں اور نہ بہشت میں داخل ہونگے اگرچہ وہ اوس وقت عرض کرینگے
کہ اے خداوند اے خداوند کیا ہمنے تیرے نام سے نبوت یعنی وعظ نہیں کیا تب بھی حضرت عیسیٰ اونسے
صاف کہدینگے کہ اے بدکارو میرے پاس سے دور ہو ۔

(**صفحہ ۱۲۶**) مکاشفات باب کی تفسیر میں پادری صاحب فرماتے ہیں کہ صرف شیطان جو بڑا
حیوان اور جھوٹا نبی وہ تو قید ہو چکے اب اونکی مخلصی ہوتی ہے انتہی **اقول** تمام بنی آدم کی گمراہی کا
سبب شیطان ہی ہے مگر پادری صاحب نے شیطان کو حیوان اور جھوٹے نبی سے شرارت میں کم سمجھا ہے
اونکی مخلصی اور ان دونوں کی قید کا یقین کر گئے حالانکہ آیت میں کچھ اسکا ذکر نہیں ہے ۔

(**صفحہ ۱۲۸**) مکاشفات ۱۲ باب کی تفسیر میں پادری صاحب لکھتے ہیں کہ یہ شہر مقدس نیا
یروسلم ۔ یہ سب آنیوالے مضمون بطور مجاز تشبیہ و استعارہ اور کنایہ سے مذکور ہیں ورنہ حقیقت
میں وہ ایک مقدسوں کی بڑی جماعت ہے الخ **اقول** مگر آیندہ تیسری آیت میں ہے کہ خدا کا خیمہ آدمیوں
کے ساتھ ہے الخ اگر اس سے جماعت مقدسین مراد ہے تو یہ خیمہ کن آدمیوں کے ساتھ ہوگا ۔

(**صفحہ ۱۳۰**) مکاشفات ۲۱ باب اور بزرگ شہر یروسلم کو آسمان پر سے خدا کے پاس سے اوترتے
دیکھا انتہی **تفسیر** یعنی پھر مجھے فرشتہ نے خدا کے کلیسیا کو دیکھایا الخ **اقول** یہی ۲۱ باب میں بھی
دیکھا تھا پھر دوسری بار دیکھنے کی وجہ تو کچھ بھی پادری صاحب نے نہ لکھی وہی تھا فقرہ ۱۱ باب ۱۹

اور ۵ اباب مین ہے وہ بہی رفع نہونگا اور ایسی اختلافات مکاشفات مین بکثرت ہین۔

(صفحہ ۱۴۰) مکاشفات ۲۱ باب ۱۳ پورب کو تین دروازے اوتر کو تین دروازے دکہن کو تین دروازے اور پچہم کو تین دروازے انتہی **تفسیر** دنیا کے ہر چار سمت برعایت تثلیث مقدس تین تین دروازے کہلے ہوئے ہین الخ **اقول** گر چار سمت مین تثلیث مقدس کی رعایت کیون نہوئی

(صفحہ ۱۴۶) مکاشفات ۲۲ باب ۱۵ کتے اور جادوگر اور حرامکار اور خونی اور بت پرست اور ہر کوئی جو جہوٹ کو چاہتا ہے اور بولتا ہے باہر ہے انتہی **تفسیر** یعنی یہ چہہ قسم کے لوگ وس مقدس شہر مین (یعنی آسمانی یروسلم یا بہشت مین) داخل نہونگے جنکی فہرست یہ ہی اول کتے یعنی بد لوگ اور بے ایمان اور نفرتی بموجب ۲۱ باب کے ان تین صفتون والون کو کتون سے تعبیر کیا ہے۔ دوئم جادوگر لوگ سیوم حرامکار لوگ چہارم خونی پنجم بت پرست ششم جہوٹ بولنے والے انتہی **اقول** کتون سے ذر نیوالے اور نفرتی وغیرہ مراد ٹہرے مگر جادوگر اور خونی اور بت پرست و حرامکار وغیرہ سے کچہہ تعبیر نہ کی گئی واہ پادری صاحب۔ مگر اب بہی مطلب حاصل ہے کہ جب نفرتی وغیرہ کتون سے تشبیہ دئے گئے تو خود کتے کہان تک یا وہ نفرت کے لایق نہونگے۔ اللہم احفظنا من کل بلاء الدنیا والاخرة وتقبل منا انک انت السمیع العلیم

خاتمہ بخاتمہ بالخیر

مولوی سراج الدین خلف پادری عماد الدین مفسر مکاشفات مولوی خیر الدین برادر بزرگ مفسر موصوف

مولوی سراج الدین صاحب کا عیسائی مذہب ترک کرکے لاہور مین مسلمان ہونا اخبار کوہ نور لاہور مطبوعہ ۱۰ ستمبر ۱۸۹۸ء صفحہ ۷ مین مطبوع ہوا تہا اور مولوی خیر الدین صاحب عیسائی کا امرتسر مین ۱۶ جنوری کو مسلمان ہونا کوہ نور لاہور مطبوعہ ۲۴ جنوری ۱۸۹۹ء صفحہ ۸ نمبر ۴ جلد ۲۶ اور پنجابی اخبار لاہور مطبوعہ ۲۴ جنوری ۱۸۹۹ء صفحہ ۱ نمبر ۴ جلد ۱۰ مین مطبوع ہوا چونکہ ان دونون صاحبون نے دونی عیسائی مذہب ترک کرکے اسلام قبول کیا ہے فقط پادری عماد الدین صاحب کی جگہ اگرچہ مسلمان نہین ہوئے مگر ان سے یہ ثابت ہوا کہ تثلیث مین توحید اصل ہے

تاریخ مصنفہ مولوی سید محمد نصرت علی صاحب متخلص قمر مرحبا مقبولیست تائید اسلام

حسب تجویز اہالی انجمن اسلامی دہلی باہتمام سید محمد نصرت علی سکرٹری طبع شد



ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

المنة لله که بزبان سعید آوران حمید رسالهٔ نمبر اول از رسائل قاسم العلوم که مشتمل بر دو مکتوبات است

مکتوب اول

درجواب شبهٔ بعض فضلا که درباره عدم مملوکیت فدک در رساله هدیة الشیعة تحقیق کرده شد بدل او شان از روایة واقدی افتاده بود

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رح قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء که در مشکوٰة از ترمذی مروی است

بتصحیح وتنقیح مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی بتاریخ پانزدهم ماه ربیع الاول سنه ۱۲۹۲ هجری

در مطبع مجتبائی دهلی زیب الطباع یافته

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد بیحد واسطی اوس خدای پاک کی جسنی بنی آدم کو خاک سی اشرف المخلوقات بنایا اور جوہر علم
و عقل مرحمت فرماکی جملہ کائنات سی مشرف کیا اور درود نامحدود اوس افضل مخلوقات سید الانبیاء
والمرسلین پر کہ گم گشتگان تیہ ضلالت کو بواسطہ نور ہدایت کی راہ مقصود پر لگایا و حسب فرمان
معجز بیان علمت علم الاولین والآخرین کی باوجود امی لقب ہونی کی دین مبین اوسکی نی جملہ
شرائع و ادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلواۃ کی یہہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا
عبد الرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی اصلح اللہ حالہما خدمتمین جملہ صاحبان اہل ایمان و اسلام کے
عرض کرتی ہین اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد جناب ختمی مآب علیہ و علی آلہ واصحابہ الف الف صلواۃ
وسلام یرفع العلم و یکثر الجہل اس زمانہ اخیر مین علم کا نام ہی باقی ہی جہل کی وہ کثرت ہی کہ عیاں را
چہ بیان مگر تاہم فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی **محمد قاسم صاحب** مد فیوضہم کے
بعض تصنیفات اپنی نظر سی گذری کہ جنکی دیکھنی سی ایمان تازہ ہوتا ہی تحقیق بیان و تدقیق
مضامین سی سلف صالحین اور علما محققین کے علم کا سا مزہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ و صدق رسولہ
لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق عن کثرۃ الرد بی شک قرآن و حدیث کی دقائق و نکات قیامت تک باقی
رہینگی لہذا ہمنی بنظر خیر خواہی خلایق چہاپنا اونکا مناسب جانا تا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اوس نمونہ
قدرت خداوندی کو دیکھکر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اوس مجموعہ کا رسالہ **قاسم العلوم** رکہا
جو صاحب اس تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کرین ہمکو بہی دعای خیر سی یاد کرین



مکتوب اول

در جواب شبهه بعض فضلا که درباره عدم مملوکیة فدک که در رساله هدیة الشیعه تحقیق کرده شد بدل اوشان از روایة واقدی افتاده بود

بسم الله الرحمن الرحیم

عفا الله عنه
الف باید

کمترین هیچمدان بلکه نادان محمد قاسم عفی الله عنه بخدمت سراپا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب عنایت
ادام الله عنایتکم اول سلام مسنون عرض میکند مقبول باد پس ازان عرض پرداز ست که هفتم یا هشتم
این ماه بغرضی بدیوبند رفته بودم نامه سامی بمیرتهه آمد لست بحکم باز آمدم و دیدم که خطوط کثیره از اطراف
و جوانب آمده نهاده اند چون همه جواب طلب بودند و بعض ازان متضمن تقاضا را اول بجواب آن پرداختم
و اکنون بجواب سامی قلم برداشتم بنام خدا اول مقدمات چندمی نگارم اولین مقدمه که گزارش کردنی ست
اینست که علة ملک همین قبض ست و بس ملک جانوران صحرائی و ماهیان دریائی و گاه و هیزم خود
روئیده و آب چاه و دریا و زمین افتاده بطوریکه نه حاکم را باو سروکاری باشد نه محکوم را اگر صورت می بندد
همین قبض می بندد و آنکه بیع قبل القبض ممنوع ست وجهش نیز همین ست که مبیع بملک مشتری نمی آید
بیع کدام چیز را کند کفار اگر مالک اموال اهل اسلام باستیلاء تام میگردند همین وجه میگردند که قبض
اهل اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت و قضاء قاضی اگر نافذ می شود همین وجه نافذ می شود
که قبض مالک اول چنان برخاست که باز امید معاودت نماند چه غاصب اگر غصب میکند باز امید
دادرسی حاکم ست چون حاکم خود داده باشد باز کمک از که جویند بالجمله علت ملک همین یک قبض ست
و آنکه بیع و شرا و هبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک میدانند از مسامحات نظر سرسری ست نه

اسباب تحصیل قبض اند و قبض سبب ملک بدین سبب این تهمت بنام این اسباب نهاده شد دوم آنکه ملک
مبنی للمفعول صفت مال ست و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمیتواند شد که مال واحد در آن واحد بجمیع الوجوه
تمامه مملوک دو یا زیاده مالکان گردد و بحیطه ملک زیاده از یک در آید آری اگر فرق اصلیه و ظلیه بمیان آید باز
اگر یک شیء با انتساب مملوکیته بدو کس داشته باشد حرجی نیست خود میدانی که همه عالم و عالمیان و جمله ما فی السموات
والارض بشهادت آیه ولله ما فی السموات والارض بجمیع الوجوه مملوک او تعالی ست این نیست که
کسی دیگر در نصف یا کم و بیش شریک او تعالی ست تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا مگر با اینهمه من و تو هم
قلیل و کثیر اموال بملک خود داریم و از مملوکات خود میشماریم اگر ما نیز باعتبار ملک در همان مرتبه باشیم که خدای تعالی را
مسلم ست شرکا و غیر متناهی هم جناب او تعالی خواهند بود و نعوذ بالله چاره بجز این نیست که ملک ما از
ظلال ملک او تعالی چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظل آفتاب باشد بالجمله موصوف بالذات
بملک همون وحده لا شریک له ست مگر چنانکه آب بآتش گرم گردد و آئینه و زمین و دیوار و اشجار
بآفتاب منور شوند و باز قدری تعدی آثار ازین اشیا بظهور آید و باینجهت فاعل آن آثار بظاهر شمرده
شوند همین سان جماعه ذوی العقول بعروض قوة قابضه و محرزه مصدر قبض و احراز میگردند
و منجمله مالکان شمرده میشوند غرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدیوار و غیره
اشیا میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیله نور عرضی که از آفتاب گرفته اندرون
خانها را قدری منور می گردانند و آب مصدر تسخین میشود و بذریعه حرارتیکه از آتش گرفته هرچه درو
می افتد یا برو میریزد گرم میگرداند همچنین بوجه عروض قوة قابضه و محرزه که همانا حاصل مجموع عقل و
قدرة ست بنی آدم نیز مصدر مالکیته میشوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیدا است که عروض را
فقط یک مرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یکدفعه نیست از موصوف بالذات صدها تنزل و صدها
انعکاس از یک پایه تا پایه دیگر متصور ست قمر از آفتاب مستفید ست و آئینه از قمر و در و دیوار از آئینه
مستفید میگردند و همچنین اگر آئینهای دیگر بیفزایند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النهایه متصور
است غایة ما فی الباب هر مرتبه لاحق از مرتبه سابق ضعیف شود چون در ما نحن فیه نظر کردیم ما بین

مالک حقیقی خداوند وحده لاشریک له و مالکان مجازی یعنی امثال ما و شما یک واسطه بنظر آمد آن کیست مصداق
لولاک لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالمتاب عالم حقیقت و وسیله کبری برزخ علیا محمد رسول الله
صلی الله علیه وسلم چنانکه وقت شب قمر بمیان آید و برزخ حاجز درمیان آفتاب و زمین و زمینیان شود و بوسیله آن
از نور آفتاب مستفید گردیم و بیقین میدانیم که اگر قمر درمیان نمی بود این جلوه شب مهتاب میسر نمی شد همچنین
ذات پاک محمدی صلی الله علیه وسلم اگر بمیان نمی آمد و این برزخ کبری و وسیله فیوض وجود و دیگر فیوض
بالا نمی شد حقائق ممکنه خصوصاً افراد مومنین و مومنات پیرایه وجود خارجی در بر نمیکشیدند و این عالم
شهادة را مشاهده نمیکردند منشار این تحقیق دقیق سخنی ست بس عمیق اگر در پی استیعاب آن شوم این
یکدو ورق نسخه طولانی شود و اگر ره اختصار روم شاهد مقصود جلوه نفرماید حیرانم چه کنم گاهی بدلم می آید
که حواله بر آب حیات و فتوا تحذیر الناس که در نول المطبع صدیقی مطبوع شده نمایم و گاهی بدلم می آید که
ره قلم بکشایم پس از کشمکش و پیچ بسیار مصلحت دید خود آن دیدم که قدری مختصر اینجا هم بنویسم شنود صفت پاک
شه لولاک جای میفرمایند خاتم النبیین و درجائی ارشاد ست النبی اولی بالمومنین من انفسهم معنی خاتم
النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمانه نبوی صلی الله علیه وسلم آخرست از زمانه انبیاء گذشته
و باز نبی دیگر نخواهد آمد مگر میدانی که این سخنی ست که مدحی ست در آن نه ذمی با بعد جمله ما کان محمد ابا احد
من رجالکم این معنی را چه علاقه که از آن استدراک فرموده فرمودند ولکن رسول الله خاتم النبیین اگر از
من پرسی معنیش اینست که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی ست صلی الله علیه وسلم و نبوت
آنحضرت صلی الله علیه وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوة دیگران نیست پس چنانکه نور قمر از آفتاب ست
و نور آفتاب از نور دگر نیست بلکه قصه استفاده اختتام یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخرالزمان را
باید شناخت صلی الله علیه وسلم و چون اینچنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم خود
ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چنانکه حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتد همچنین بعد طلوع
این آفتاب نبوت تا بقاء نور کلام الله که از فیوض اوست و مثابه نور شفق ست حاجت نور نبوة دیگران
نباشد و میدانی که بعد ارتفاع کلام ربانی ازین جهان فانی آمدن قیامت تقدیر یافته ورنه بشر تعالی عالم

آن وقت اگر نبی دیگر می آمد مضائقه نبود چون اینقدر دریافتی خود دانسته باشی که همه انبیا را از دریوزه گران
در دولت احمدیه اند صلی الله علیه وسلم مگر جمله النبی اولی بالمؤمنین اگرچه شخصیه می نماید لیکن حکمش حکم کلی ست چه محمول
قضیه العنوان مشتق موضوع وابسته اند اینوقت اینکلام مشابه آنست که گویند هذا السید الحسنی والحسینی مستحق
للتعظیم والتکریم اینکلام اگرچه بغرض تعظیم یک کس مشار الیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شناسد
که استحقاق تعظیم درین یک کس نیست بلکه هر سید که باشد استحقاق این تعظیم دارد همین سان اینجا باید شناخت
الکنون بشنو که اولی بمعنی اقرب ست یا احب یا اولی بالتصرف درین معانی ثلثه اگر بغور دیده شود
باهم ربط تلازم ست اقربیه علة احبیه و اولویه ست وبدین سبب احبیه و اولویه از اقربیه جدا نیفتد مگر
قصه برعکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضم ضمیمه خود برین قدر شاهد اند که علة کیست و معلول کدام
مگر هان اگر در تعقل و تصور اقربیه مشار الیها دقتی باشد این معما حل نتوان شد بنا برعلیه می نگارم که علت را
میتوان گفت که از معلول خود به نسبت ذات معلول هم قریب ترست چه معلول خود تعقل ذات خود
بی تعقل علة نتوان کرد وجهش اینست که معلول را زیاده ازین تعریف وتشریح نتوان کرد که اثری ست
از فلان علة نور آفتاب که بر زمین افتد و در عرف ما دهوپ گویند اگر پرسند زیاده ازین چه گویند که
اثر آفتاب ست یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربی که بر سوال یسئلونک عن الروح ارشاد شد
از همین قسم ست ومن عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جاست غرض که معلول یک معنی اضافی
باشد مثل فوقیه وتحتیه که تعقلش بر تعقل علة موقوف باشد اندرینصورت اگر معلول خود خواهد خود را
دریابد اول علة خود را دریابد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول را علة در راه می افتد
و ذات خود بعد از ان می آید اگر گویند العلة اقرب الی المعلول من نفسه بجا باشد ومیدانی که درین
میدان حرکة دگر سوا حرکة علمی وانتقال فکری متصور نیست واینقسم قرب در مباینات یا موصوفات
و اوصافیکه مفاد اتصاف آنها قضیه اتفاقیه باشد ممکن نیست در مباینات بودن بعید باشد و در اتفاقیات
نیز تباین ماهیت ونفس حقیقه می بود اگرچه در محل واحد چنان مجتمع شوند که زید وعمرو در مکان واحد یعنی
حدود و اطراف یکی بدیگری بچسپد نور و سایه سان بهم مقترن شوند مگر در ماهیة تباین ست یکی با دیگری

علاقه ندارد این قسم قرب نیست که مصداق اقرب الیه من نفسه یکی به نسبت دیگری باشد اینجا النفس خود اقرب
است بلکه قرب نیز اینجا حکم بُعد دارد و العاقل تکفیه الاشاره اندرین صورت هر نبی را با مومنان امته خود
علاقه علیه باشد او شان را با و ربط معلولیه و سابق دانسته که انبیاء دیگر را با آنحضرت صلی الله علیه وسلم همین
ربط دارند نظر برین انبیاء دیگر همچو آئینه که درمیان آفتاب و اندرون خانها که مقابل آفتاب نباشند
واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و افراد امته خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات
علمی که همچو ضحک و بکا و غضب و غیره اوصاف معلولیه دو مرتبه دارد بالقوة و بالفعل مرتبه بالفعل از معلولات موصوف
بالذات تنها نباشد اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیه میباشد اگر باور نداری بنگر قمر و آفتاب
مستنیر اند مگر این استناره را ضرور نیست که در و دیوار خانه و کاشانه از انها بهره مند شوند و قتیکه شمس و
قمر از دائره افق رخت بالا میکشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از انها منور میگردد و هر که
نمی آید منیگردد همچنین مرئی گردیدن شمس و قمر استناره مذکور را لازم نیست ممکن ست که شمس و قمر منور باشند
مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند غرض تعدی اوصاف یا وقوع
وصف دیگر بران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم
نیست چون ظهور فعلیه منحصر درین دو قسم ست و حسب تقسیم قوة که فاعلی باشد یا مفعولی اعنی فعلی باشد
یا انفعالی فعلیه نیز منقسم برهمین دو قسم ست و فعلیه هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست
لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم ست مرتبه قوة هم از فیوض
باشد مگر مرتبه قوة را میدانی که از لوازم ذوات اوشان ست نه از عوارض مفارقه چه هر نبوة اول ضرورة
علم ست و ثانیاً ضرورة همة و اراده و مرتبه قوة این هر دو صفة از لوازم ذاتیه ارواح ست نظر برین
ارواح دیگر انبیاء شعبها روح پرفتوح محمدی صلی الله علیه وسلم باشند و همین طور ارواح امتیان انبیاء شعبها ارواح اوشان و اینطرف ارواح این امته نیز از فیوض محمدی ست صلی الله علیه وسلم اگر فرق
ست همین قدر ست که ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم بمنزله قمر اند پیش آفتاب و
ارواح این امته بمنزله انوار زمین و دیوار اندرین صورة نور محمدی صلی الله علیه وسلم در جمله انبیاء و مومنین

سابقین و لاحقین بالضرور ساری باشد و آن قوهٔ علمیه و عملیه که قوهٔ قابضه گویا نسخهٔ مرکب از این دو بسیط ست یکی از عطایا محمدی صلی الله علیه و سلم باشد غرض سرمایه مالکیه دیگر اهل ایمان از آن بادشاه دو جهان و ما بین آن سرور عالم صلی الله علیه و سلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان همان نسبت ست که در آفتاب و قمر وغیره اشیا رست که نورشان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب که نورش بظاهر بالذات ست یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی موجبات مالکیه یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی که اوصاف عرضیه اگرچه در بادی النظر از آن معروضات یعنی موصوفات بالعرض نمایند لیکن در نظر حقیقه شناس نصیبه نوع دگر ست آن جمله این قسم اوصاف را از آن موصوف بالذات پندار بنا بر علی هذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیهم السلام و امتیان اوشان و هم مملوکات این امت در حالت مالکیه دیگران نیز از مملوکات آنحضرت صلی الله علیه و سلم باشد اینوقت معنی برزخیه کبری و وسیله بودن آنحضرت صلی الله علیه و سلم و استحقاق مقام وسیله که در دعا از اذان استدعا آن بهر آن سرور دو جهان ست صلی الله علیه و سلم و هم آنکه در آیه واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی الخ و هم چنین در آیه ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله و للرسول و لذی القربی که لفظ رسول را اعلام جداگانه بنواختند اشاره به برزخیه آنحضرت صلی الله علیه و سلم درمیان خدا تعالی و مخلوقات فرموده اند و اشعار با تبعیت کلی اوشان بعد خود نموده اند و بر مالکیه عامهٔ آنحضرت صلی الله علیه و سلم گواهی داده اند همه امحقق در قضیه یا و هم دانسته باشی که خلافه مشار الیها در آیه انی جاعل فی الارض خلیفه بجمیع الوجوه خواه باعتبار ملک خواه باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی الله علیه و سلم را نصیب شد درمیان خداوند کریم الشان و این خلیفه عظیم الشان فقط دو فرق ست یکی آنکه کمالات خداوندی بجمیع الوجوه و بهمه نهج بالذات اند یعنی خانه زاد اند از خانه دیگران بدریوزه نیاورده و در ذات محمدی صلی الله علیه و سلم اگرچه همه کمال باشند مگر همه عطاء آن بی نیاز مطلق ست دوم آنکه خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست همه کمالات او تعالی ازلی و ابدی و قار الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه و سلم حاجه مملوکات خودنمایان نبی صلی الله علیه و سلم را با اینهمه تقدس از خور و نوش و جامه تن پوشش چاره نیست نظر برین

باعتبار روح پر فتوح آنحضرت صلی الله علیه وسلم چنانکه از دیگران در مراتب فوقانی بودند یعنی روح پاک صلی الله
علیه وسلم معدن دیگر ارواح بود باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند شاید نظر برهمین دو مرتبه است که جائی
بقول اعتراف انما انا بشر مثلکم ارشاد شد و جائی بر قائلان ما هذا الا بشر مثلنا و امثال ذلک انکار رفت
در نیم مرتبه ملک آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم نیز مزاحم ملک دیگران همچنان باشد که ملک یکدیگر مزاحم
و مضاد یکدیگر باشد غرض چنانکه در مرتبه اولی اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی الله علیه وسلم با املاک دیگران
ضروری بود درین مرتبه اجتماع و اقتران ممتنع ست و وجهش ظاهر ست درین مرتبه انتفاع و استمتاع مطلوب ست
و میدانی که یک لقمه در دو شکم نتوان رفت و یک انگرکهه بر دو بدن نتوان پوشید علی هذا القیاس
منافع دیگر را تصور باید فرمود ازین قدر دانسته باشی که وقف بودن مالی اگر هست باعتبار همین مرتبه ست
چه حقیقت وقف کردن یا بودن مالی همین ست که دست از منافع بردارند و ظاهر ست که باعتبار مرتبه
فوقانی نظر بر منافع از اول نبود آنجا خلافت خداوندی درین امر هم بود که با منافع مصروف کاری نباشد
و هم ظاهر ست که ارتفاع ملک که در وقف ضروری ست در مرتبه تحتانی متصور ست باعتبار مرتبه فوقانی
ارتفاع ملک همچنان ممتنع ست که ارتفاع ملک خداوندی ورنه خلافت که از آیه انی جاعل فی الارض
خلیفه دریافتی چگونه برپا خواهند داشت غرض بیع و شرا و هبه و میراث و وقف نبی صلی الله علیه وسلم
همه درین مرتبه باشند سخن چهارم اینکه مصحح انتساب ملک چندانکه مرتبه فوقانی هست مرتبه تحتانی نیست
پر ظاهر ست که نور ارض چندانکه انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد همچنین ملک خدا و رسول الله صلی الله
علیه وسلم را باید پنداشت ازینجاست که غنائم را با آنکه حقوق غانمان بآن تعلق داشت وقتیکه در
تقسیم آن اختلاف اقوال رو نمود غارتگران گفتند که تنها از آن ماست و دیگران گفتند که ما را نیز شریک
باید کرد باینطور ارشاد شد یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و الرسول غرض ازین ارشاد اینست
که اصل مملوک برای خداست و رسول او صلی الله علیه وسلم شما را درین باره مجال دم زدن نیست هرچه
ارشاد شود بسر باید نهاد همچنین در حدیث ست لله ما اخذ و له ما اعطی ازین تقسیم درین تقسیم که حدیث
است صاف هویداست که عطایا را خدا تعالی یعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالی باید شناخت

وانتساب آنها باو تعالی از دیگران اولی باید پنداشت ورنه باز این ارشاد لغوست چه تعزیة وتسلیة مصیبة
زدگان مبنی برهمین اولویة انتساب ست نه غیر بلکه خود در قرآن شریف ارشاد ست لله ما فی السموات
وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله این محاسبه وقتی بجای خود باشد که انتسابی که
لله ما فی السموات الخ مفهوم شد مسوق بهر رد خیال مالکان مجازی باشد که خود را مالک اموال تصور کرده
مستحق صرف جا بیجا می پنداشتند وظاهرست که اندرین صورت بنا راین رد برهمان اولویة خواهد بود سخن
پنجم آنکه علة اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی برهمان خلافت ست که فرد اکمل آنجناب آخر الزمان بودند
صلی الله علیه وسلم چون توضیح این تفصیلے دگر میخواهد میباید که قدری دیگر قلم بسایم آیة وما خلقت الجن والانس الا
لیعبدون بران دلالت دارد که غرض اصلی از خلق انسان عبادت ست چنانکه غرض اصلی از پیدا
کردن آتش وآب مثلا سوختن وپختن ونوشیدن وسرد کردن وآیة وخلق لکم ما فی الارض جمیعا بران
دلالة دارد که غرض از پیدائیش اموال حاجة روائی بنی آدم ست اندرین صورت این قصه آنچنان باشد
که گویند اسپ بهر سواری ست وکاه ودانه بهر اسپ از هر عاقل که پرسی همین خواهد گفت که غرض از کاه
ودانه همان سواری ست وچون نباشد اگر کاه ودانه ندهند اسپ جان بدهد اینجا نیز همین طور باید پنداشت
که ما فی الارض نیز بهر عبادة ست اگر باشد فرق واسطه وعدم واسطه باشد اندرین صورة خلیفه خدا را
ضرورست که از اوشان بستاند چه وجه دادن اموال غرض معلوم بود چون نائبان خداوندی بینند که
مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرور می باید که از وشان بستانند وبدیگران بدهند بلکه اگر خود برجان کافران
دست یابند بگیرند که اولئک کالانعام بل هم اضل غرض چنانکه اسپی که بکار سواری نیاید بار بهمان
سوای از کاه ودانه بکشد همچنان انسانی که کار عبادة نکند کار عابدان بکند بالجمله کافران بوجه فوت
غرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکه آنها مملوک انسانان اند کافران نیز مملوک اوشان خواهند شد
غرض اخذ مال کفار مبنی برین نکته ست که دانستی ومیدانی که این داد وستد تعلق بمرتبه فوقانی دارد
یعنی بمرتبه خلافت چون این سخنی چند ممهد شدند سخن دیگر نیز میباید شنید استحقاق بدو قسم ست
یکی فاعلی وفعلی دوم مفعولی ومنفعلی مرادم از اول اینست که فعلی وجودی موجب قبض مال محل خالی از

قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جهاد که مورث قبض و استیلاست از کسی بظهور آید
و استحقاق مالکیه بدست آرد و غرضم از ثانی اینست که از مالکان استحقاق تملیک دارند و بجنا موجبات
قبض اینطرف عدم محض ست بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنة که دلالة بر عدم مال دارد یا از قسم سائلیة
و قرابة صاحب سالة که بر عدم فراغت کسب معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداء رسالة
و اعانت او یا مشغولی قیم خود اشاره میکند بر روی کار آمده گویا صاحبان این اعدام بزبان حال
التجا از افاضه او تعالی و توجه بجبر نقصان از حضرت رحمان میکنند بالجمله یکی استحقاق قبض است
بزور دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا اول موجب مالکیه است چنانچه در بیع و شرا و غنیمت و غیره
اسباب تملک میباشد دوم موجب مالکیه نیست چنانکه از آیة انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ
واضح ست استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست چنانچه مفهومات مندرجه آیات
انما الصدقات و آیة ما افاء الله و آیة واعلموا انما غنمتم بران دلالة دارد و وجهش همان ست که موجب
ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود حکم اول اینست که در صورت عدم ادا حقوق از
کسیکه برگردنش باشند صاحب حق را گنجایش فریاد باشد و نا دهنده حقوق گناه حقوق العباد
بگردن خود برد گو ثانیا و بالعرض آنرا بحقوق الله تعبیر کنند و حکم ثانی اینست که اهل حق را گنجایش
تقاضا نبود و نه موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را دا نکند حقوق الله بگردنش ماند نه حقوق
العباد چنانچه تارکان زکوة را میدانی که حقوق الله بگردن خود می برند نه حقوق العباد اگرچه باعتبار
تعلق انفعالی این حق زکوة را حق العباد هم گفته باشند و نیز از احکام این استحقاق اینست که
خواه یکی از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه بتفریق دهد بهمه نهج از عهده ادا فارغ می شود
حال زکوة خود میدانی که رسانیدنش بهر هر فرد فقراء و مساکین ضرور نیست ورنه یکی هم ازین
حقوق سبکدوش نشود و همه نیک و بد شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر
بیک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فی ارشنیدهٔ که هم ازین قسم ست چنانچه آیة
ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل

که بدل از آیه اولی ست وبهمین سبب واو عاطفه درمیان نیاورده اند برین مدعا دلالة تام دارد
مفهوم رسول خود برنیقدر دلالة دارد که فرصة کسب معیشت نیست ومفهوم ذوی القربی نیز
باین وجه که مراد اقربا بحضرت نبوی صلی الله علیه وسلم اند واقربا را بحکم قرابة بالطبع اعانة یکدیگر
خصوصًا فرد اکمل ضرورست یا آنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ ولایق خاندان خود بودند
قیم اوشان بودند وآنحضرت صلی الله علیه وسلم را فرصة نیست دلالة برهمین تهی دستی میکند وآنکه از
آیه اولی وما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل ولا رکاب ولکن الله یسلط رسله علی من یشاء
والله علی کل شیء قدیر وهمی دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی
صلی الله علیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس این قبض را از موجبات ملک تحتانی نباید شمرد این
وهمین ست که در آیه انفال یعنی قل الانفال لله والرسول همه از آن خود گفتند وبجا گفتند که فعل خادم وغلام
ونوکر تتمه فعل مولی وآقا او میباشد چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک اوشان شمرده شود اندرین صورة
در جمله ما اوجفتم اشاره قطع طمع دیگران باشد واز لکن الله یسلط اشارة اثبات ملک خلافت
نه ملک تحتانی ورنه معارض آیه ثانیه خواهد شد باقی ماند مفهوم یتامی ومساکین وجه ناداری
اوشان خود ظاهرست همچنین مسافران اینداز که از خویش وتبار ویاران غمخوار جدا افتاده اند واسباب
صرف همه فراهم باین هجوم مصارف در تنهائی اگر افلاس دمساز نباشد یار که باشد چون ازین
فارغ شدیم میگوئیم که حدیث مرفوع که بحواله واقدی اشارة بآن کرده اند اول نزد اکثر محدثین قابل
اعتبار نیست که منجمله وضاعین اوشان را شمرده اند وآنانکه توثیق اوشان کرده اند فقط توثیق اوشان
کرده اند توثیق جمله رواة اوشان نکرده اند تا وقتیکه حال جمله رواة معلوم نشود نتوان گفت که این
حدیث اوشان چه حال دارد صحیح ست یا ضعیف بسیاری از مرویات ائمه حدیث مثل ترمذی وابن ماجه
وابوداود خود بشهادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی که بجلالت قدر اوشان نخواهند رسید
چه رسد آری بعض احادیث موقوفه متضمن این تقسیم مضامین از حضرت عمر در بعض صحاح آمده اند اول
نقل آن احادیث میکنیم باز کشف شبه مسطوره مینمائیم در مشکوة در باب الفیء از بخاری ومسلم آورده عن مالک

ابن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب ان الله قد خص رسوله صلی الله علیه وسلم فی هذا الفیء
بشیء لم یعطه احدا غیره ثم قرأ ما افاء الله علی رسوله منهم الی قوله قدیر فکانت هذه خالصة لرسول الله
صلی الله علیه وسلم ینفق علی اهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم یأخذ ما بقی فیجعله مجعل مال الله متفق علیه
وحدیث دیگر نیز از بخاری ومسلم در مشکوٰة در همان باب آورده وعن عمر قال کانت اموال بنی النضیر مما
افاء الله علی رسوله مما لم یوجف المسلمون علیه بخیل ولا رکاب فکانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خاصة
ینفق علی اهله نفقة سنتهم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله متفق علیه ازین دو حدیث
ظاهر بینان را وهم مالکیت معروفه نسبت سرور عالم صلی الله علیه وسلم بدل می آید مگر آنانکه نظر بر مقدمات
مذکوره انداخته اند میدانم که انشاء الله هرگز گرفتار این وهم نخواهند شد ولفظ خالصة یا خاصة را که
درین دو حدیث قبل از تأمل مورث این وهم می شوند وهمدیگر سوابق ولواحق این مفهوم که درین
دو حدیث مؤید وهم مذکور اند بر محل دیگر خواهند شد اند تفصیل این اجمال آنکه ایراد لفظ فلله در خمس ودر آیۀ
ثانیه بدین جانب مشیر ست که درین قسم اموال شرکت خداوندی زیاده ازان ست که در جمله
اموال از بعض مقدمات دریافته مگر در تعیین حصه خداوندی نظر اهل علم مختلف افتاد بعضی بدین جانب
رفتند که این اموال را بر شش حصه تقسیم کرده آید یکی بنام خداوند عالم دوم بنام سید الانبیاء صلی الله علیه
وسلم باقی سهام بنام شریکان دیگر حصه هر شریک باو باید سپرد وحصه خداوندی در بنای کعبه ومساجد
صرف باید کرد مگر آنانکه نظر باریک بین وعقل مرتبه شناس دارند باین تقسیم راضی نشدند که اندرین صورت
استحقاق فعلی وانفعالی برابر شد ومالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتی وفوقیتی نه بر آمد از مقدمات
سابقه دریافته که ملک خداوند مالک الملک اصل همه ملاک ست ومیدانی که وجهش همین اعطاء وجود ست
که در موجبات استحقاق فعلی از همه بالاست چه اگر برداد ودهش نظر کنند عطاء زیاده ازین چه باشد که
وجود عطا کردند اعطاء مبیع وثمن واجرت باو نسبتی ندارد واگر بر قبض نظر افگنند قبضی بالا ازین نیست
که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد یک لحظه ویک لمحه انفصال ممکن نیست تا گویند که
از دست او توان بود غرض نه دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند را بهم الملک میرسند نه

قبض دیگران تقبض خداوندی نسبتی دارد نظر برین تقسیم مذکور بهمه نهج بمعنی ست چه اگر باعتبار استحقاق قطعی
ست همه از آن او تعالی ست واگر باعتبار استحقاق الفعالی ست نعوذ بالله پس همه میدانند که او تعالی
منزه ازان ست بنا بر این استحقاق بر عدم غنا و احتیاج ست که تصور آن نیز دران درگاه مقدس از
محالات ست با اینهمه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله
بجانب او تعالی ست سبیل الله عباده هم بدانجانب منسوب ست بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالی
اول و اقدم ست از انتساب بیت الله و مساجد چه منشای این انتساب هم همون عباده افتاده پس
اند بنصیوة حصه دیگر شرکا هم خصوصاً حصه نبوی صلی الله علیه وسلم هم بصرف خدا تعالی می آید
چه تفویض مال بعباد بغرض عبادت ست چنانکه دانستی باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند
در تعمیر خانه کعبه و مساجد هم احتمالات دیگر موجود اند قصه اقامت نصب بتان بزمان جاهلیت دران
مکان جنت توامان همه شنیده باشند نظر برین محققان امت همه از ان خدا داشتند و لفظ فلیدرا
برین محمل فرود آورده اند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاهد دیگر بهر این مطلوب بدیدند و همین طور از
توسیط فللرسول مابین فلله و لذی القربی الخ بدو معنی پی برده اند یکی آنکه از لام للرسول یعنی از لام
متوسط که بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی الله علیه وسلم مابین خدا و بندگانش به برزخیه
کبری و توسط آنحضرت صلی الله علیه وسلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت
صلی الله علیه وسلم مسلم داشتند بلکه از لفظ رسول نیز اول بهمین معنی اشاره یافتند زیرا که آنحضرت
صلی الله علیه وسلم نائب و فرستاده او تعالی بجانب بندگان ست و پیداست که رسول را توسط
فیما بین مرسل و مرسل الیه ضروری ست چنانچه لفظ اطیعوا که بر سر این لفظ در مواقع دیگر نهاده اند
شرح این مقصود بوجه اتم فرموده دویم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی الله علیه وسلم
متنبه شده از استحقاق الفعالی اوشان متنبه و خبردار شدند چه اطلاق لفظ رسول بهمین معنی گواه
است که آنحضرت صلی الله علیه وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سرمایه
تقضاء حوائج خود نمیداشتند الغرض این لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیه مشار الیها مستحکم

میگرداند چه بدلالة این لفظ از هر دو طرف حکمی رسیده می بینیم و میدانی که مفاد بر زخیة همین ست
و بس که بهر دو جانب مناسبتی داشته باشد و ازین تقریر آن خلجان هم از سینه برآمده باشد که باستماع
اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کرده باشد یعنی
بهر استحقاق انفعالی اول تحقق مالکان باستحقاق فعلی ضرورست و وجه اندفاع این خلجان
اینست که بایراد لفظ فلله اشاره بهمین فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند ذوالجلال
ست تو گوئی چنانکه در اوقاف عباد موافق رای امام ابوحنیفه رح اصل شی موقوف مملوک
واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته اصناف
باقیه را مصرف منافع مقرر فرموده و اینکه این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه
استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فی یافته میشود همچنان در مستحقان زکوة هم یافته میشود و میدانی
که مستحقان زکوة بلکه مستحقان اوقاف هم پس از اعطار مالک قدر عطا میگردند و جهش همین ست که
در ایراد لفظ فلله تعبیه فرموده اند غرض اگر اینچنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد چه اینهم
نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض میشوند بجهتی مضاف الی الموصوف
بالذات هم باشند و بدین جهت لفظ فلله را آورده بعده بیان مصارف کرده اند زیرا که این مالکیة
خدا تعالی مخصوص باین مال نبود پس چه ضرورت افتاد که درینجا بتخصیص ذکر خود بمیان آوردند
اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر میفرمودند و اگر جمله قل الانفال لله والرسول
بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود و قتیکه همه
غنائم را از آن خود گفتند خمس که حصه از ان ست خود از آن او تعالی گردید علاوه برین در مواضع
کثیره بارشادات ولله ما فی السموات والارض و اشباه ذلک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند باین
اهتمام این ذکر موجه نتوان شد مع هذا التقاریر یکه درج هدیة الشیعه کرده ام نیز انشاء الله برین امر گواه
عادل اند و نیز بعض احادیث هم بسیاق دیگر آورده اشاره باین معنی خواهم کرد انشاء الله باجمله لفظ
خاصه و خالصة و دیگر الفاظ مثل لم یعطه احدا وغیره که طلب سینان را وهم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطه

نظر سرسری ست یا بداہت وہم ورنہ خود میدانی کہ این الفاظ مخصوص بملک موضوع بہر مالکیت
نیستند تا چار وناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند آین الفاظ باعتبار معانی مطابقیہ
موضوعہ لہا ازین محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محمل خاص فرود آوردن
کار کسانی ست کہ دم را از سر شناسند خود میدانی کہ خصوص اختصاص خلوص از دو قسم استحقاق
عام ست و بہر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت کہ زکوۃ مخصوص بہر فقرا و مساکین و غیرہم اصناف
معلومہ ست اغنیا را دران حقی و استحقاقی نیست علی ہذا القیاس اموال فیٔ خاص بہر اصناف
مندرجہ آیۃ ما افاء اللہ ست اغنیا را دران مداخلت میسر سد چنانچہ خود بجملہ کیلا یکون دولۃ
بین الاغنیاء منکم باینجانب اشارۃ فرمودند الکنون تجسس مخصصات باید کرد تا اگر بہم رسند
فبہا ورنہ این کلام مجمل باشد چہ دو محمل متضاد بہ یکدم مراد نتوان شد تا عام گفتہ باطمینان بنشینند
مگر چون تلاش مخصصات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ بیقین دانستیم کہ این اختصاص باین معنی ست
کہ جناب سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم این اراضی را بہر خود داشتہ بودند و بیشتر دانستہ کہ در استحقاق
انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست بیک فرد ہم اگر حوالہ
کنند از عہدہ ادا بر آیند چون مالکیت خلافت مخصوص بانجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود بتقسیم و
تولیت ہمہ برای اوشان باشد حاجت دست نگری دگران نبود و ازینجا اختیار اخذ صفایا از
خمس و فیٔ کہ ہمہ اہل سنت بہر انحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی الحاصل
ازین خصوص و خلوص دیگر مضامین مؤیدہ ہمین معنی ملک بر آوردن قطع نظر از انکہ افراد شان
از معنے مطابقے ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا در گذشت و بعض را انتظار باید کرد
یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوۃ از ابو داود آوردہ وعنہ
قال کان فیما احتج بہ عمر ان قال کانت لرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا بنو النضیر و
خیبر و فدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ و اما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل و اما
خیبر فجزاہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ثلثۃ اجزاء جزئین بین المسلمین و جزا نفقۃ لاہلہ فما فضل عن

نفقة اهله جعله بين فقراء المهاجرين رواه ابو داؤد وحديثی دیگر از شرح السنة بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوة آورده عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ ما افاء الله على رسوله من اهل القرى حتى بلغ للفقراء ثم قرأ والذين جاؤا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمين عامة فلئن عشت فلياتين الراعی وهو بسرو حمير نصيبه منها لم يعرق فيها جبينه رواه فی شرح السنة این دو حدیث را اگر بغور بنگرند آشکارا مے شود که حضرت عمر رضی الله عنه فی را منجمله اوقاف می فهمیدند حدیث اول صاف ست در دلالة امعنی چه حبس همین وقف را گویند وقطع نظر ازین وضع واطلاق خود مفهوم حبس که بمعنی محبوس ست برانقدر دلالة دارد که از اصل این اشیاء مملوک نبوی صلی الله علیه وسلم نبودند بلکه همچو قیدیان ومحبوسان که بهر خدمتی یا بهر دوام بکار سرکاری همچو غلامان مملوک جانفشانی ها کنند این اموال نیز همچو اموال مملوکه زیر تصرف نبوی صلی الله علیه وسلم بودند نه اینکه مملوک آنحضرت صلی الله علیه وسلم بودند علاوه برین این احتجاج خود بمقابله کسانی بود که فی فتوح عراق وشام را تقسیم کردن میخواستند وهمچو غنائم قابل ملک می پنداشتند واین احتجاج در مجمع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود وکسی انکار برین احتجاج نکردند آنوقت نه وقت دیگر نه از حاضران نه از غائبان بلکه هر که شنید حق را روشن دید وباطل را از حق جدا جدا فهمید باقی این قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایه اعتبار ساقط باشد وگویند که اخبار عمری را چه اعتبار مگر چون بناء این تحریر بهر دفع الزام وشکوک اهل سنة ست درین حواله چه حرج با اینهمه تاریخ یکی از فریقین هم انشاء الله مخالف این قول نخواهد برآمد عمل درآمد نبوی صلی الله علیه وسلم همین طور بود باز اگر گویند اینقدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود اگرچه حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم در همین مصارف صرف کرده باشند مگر احتجاج حدیث ثانی نه قابل دم زدن سنیان ست نه شیعه استیعاب آیة فی جمله مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند وخدا ندعلیم را

همچو حضرت عمر بندارند و گویند که خدا را هم چه اعتبار نعوذ بالله و آنچه در یکی از دو روایات گذشته از حضرت
عمر در باره اموال بنی نضیر خیبر گذشته فکانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خاصة ینفق علی اهله
نفقة سنتهم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله و درین حدیث ست فاما بنو النضیر فکانت
حبسا لنوائبه ونفقة اهل را بر خیبر حواله کردند معارض یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیبر نفقه اهل از اموال
بنی النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضی استمرار
همچنین نیست که گاهی مخالف آن باحت وجود نیاید بر فعل یکدو بار هم استعمال کان در احادیث
و محاورات عرب موجود است منجمله حدیث کنت اطیب رسول الله صلی الله علیه وسلم لاحرامه حین یحرم
ولحله قبل ان یطوف بالبیت که از حضرت عائشه در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی ست
این واقعه بجز یکبار صورت نه بسته چه استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست پس از
صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یکبار اعنی حجة الوداع اتفاق ادا حج رسول الله صلی الله
علیه وسلم را نیفتاده بالجمله مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خلشی بدل اهل فهم ماند ما نیز در محاورات
اردو الفاظیکه بمقابله کان موضوع اند در وقائع گذشته که بجز یکبار یا دو بار نشده باشند استعمال
می کنیم اندرین صورت طلب میراث حضرت علی و حضرت عباس که از بعض روایات در زمانه خلافت حضرت
عمر مفهوم میشود اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تولیت
باشد که مرتبه مالکیة خلافت تعلق دارد و اگر محمول بر تشبیه طلب تولیة بطلب میراث کنیم و
وجه تشبیه آن طلب اول باشد که در زمانه حضرت ابوبکر صدیق رض افتاده باز حاجت این اشاره
هیچ نیست باقی ماند اینکه صرف در سامان جهاد بکدام حجة بود جهاد از مصارف فی نیست جوابش
اینست که بنفقه رسول خود کفیل دفع این خلجان ست خرج سفیران و جاسوسان سلاطین را
بنگر که چه قسم میباشند و باز انهم بذمه سرکار بود نه اینکه فقط خرج خورد و نوش بدهند و باقی از حساب کرده
بگیرند سفیر خداوندی و نائب خلیفه او را هر ضرورتیکه در ادای پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید
همه از خزانه عامره خداوندی بدهانند و با ذمة الصرف رسول بنویسند غرض این خرج از بیت المال

باشد واین نیز یکی از شواهد عدم ملک نبوی ست بنسبت اموال معلومه بمرتبه سافله بالجمله از
هر پهلو که ببینیم همین می تراود که اموال فیٔ از مملوکات نبوی صلی الله علیه وسلم بمرتبه سافله نبودند
اگر بودند بمرتبه فوقانی بودند مگر ما حصلش دانستی که فقط تولیت واختیار تصرف ست مناسب
وقت بمصرفی از مصارف مقرره خداوندی از مستحقان استحقاق انفعالی صرف باید کرد
این ضرور نیست که بهر هر فرد هر هر صنف باید رساند ورنه ادای فیٔ این وجه که منجمله مصارف
والذین جاؤا من بعدهم نیز هستند که هنوز بساحت وجود قدم ننهاده اند کسی چه تواند ادا
خمس و زکوٰة نیز منجمله محالات عادی ست کدام کس ست که جمله فقرا شرق و غرب و مساکین وغیره را
بخمس کرده یکان یکان را دادن میتواند اکنون اگر حدیث واقدی صحیح هم باشد چه حرج
که مفادش بیش ازین نباشد اگر فرق باشد همین قدر باشد که احادیث حضرت عمر رضی الله
عنه موقوف اند وآن مرفوع پس گویا مضمونیکه رسول الله صلی الله علیه وسلم گفته بودند
همان مضمون حضرت عمر گفتند زیاده ازین حاجت تطویل نیست هان اگر بطور فرض گوییم
که معنی خالصة وخاصة این نیست که گفته شد آنوقت ما را جوابی دگر بزبان ست گوییم مسلمانا
لفظ خاصة و خالصة وغیره دلالت بر مالکیت فعلی میکنند نه بر استحقاق انفعالی لیکن اینهم
انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی ست این وقت این جواب از همان قبیل خواهد بود
که پس از سوال مندرج جمله یسئلونک عن الانفال جواب قل الانفال لله والرسول آمده یعنی
درباره تقسیم وتعیین حصص اختیار بخدا تعالی ورسول الله صلی الله علیه وسلم ست نه بدیگران
همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فیٔ را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت والله اعلم واین را هم
بگذار در حدیث واقدی بتضمین آیت ثانیه از دو آیت فیٔ بغرض جواب حضرت عمر ست
که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فیٔ میخواستند وحاصل جواب این باشد
که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرموده همراهیان مرا که همراه این غزوه رفته بودند
دران مصرف یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهر من ست نه همراهیان

که اطلاق آب و خاک و مال و غیره اسمای اجناس بر قلیل و کثیر برابرست اگر قدری از مال فی برای آنحضرت
صلی الله علیه وسلم باشد آندم هم این گفتن روا است که مال فی برای آنحضرت ست صلی الله علیه وسلم
باقی محمل مخصوص آنست که گفته شد یعنی از روندگان غزوه جز نبی صلی الله علیه وسلم کسی را نمی رسد و اگر
تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیة اولی آیة ثانیه را کاتب یا مصنف بغلط آورده میگوئیم ما نیز
همین راه میرویم آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که درین مالکیت کسی دیگر شریک
و سهیم آنسرور صلی الله علیه وسلم نبود اند منصوره ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم باین اختصاص
اشاره بآن باشد که دیگر برادر تقسیم این اموال مداخله نیست مالک این اشیا از اصل منم و این از
همان قبیل باشد که در آیة قل الانفال لله والرسول شنیده پس چنانکه انجا بعد این ارشاد
بانزال آیت واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان لله خمسه وللرسول و لذی القربی مقسم انفال بیان فرمودند
یعنی ارشاد شد که خمس را جدا ساخته بکسان مذکور باید داد و بنسبت باقی اخماس اربعه اشاره
تملیک بمخاطبین غنمتم شد همچنین در اموال فی پس از ارشاد مذکور که از حدیث مذکور دریافته
و از اشاره آیة اولی از دو آیة فی بشناختی بانزال آیة ثانیه فی تقسیم اموال فی را بیان فرمودند
الغرض موجب ملک قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی الله
علیه وسلم را بنسبت اموال فی حاصل بود نه دیگران را و در مرتبه فوقانی قبض و ملک و
استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی الله علیه وسلم همه مسلم مگر در آن مرتبه بیع و شرا و هبه و میراث
وغیره تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست

٭ والله اعلم وعلمه اتم ٭

تمت





P. cal. c. 230

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رح

قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان
فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء
که در مشکوة از ترمذی مروی ست

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین والصلوة والسلام علی سید المرسلین محمد واله وصحابه اجمعین
اما بعد هیچکاره بلکه ناکاره محمد قاسم غفر الله ذنوبه وستر عیوبه بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی
محی الدین احمد خان جعله الله کما یشاء پس از سلام مسنون نامنگارست که دو بار پیام جناب تقدس مآب
مفتی حسین احمد صاحب در باره تحریر شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل
ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هوا وما فوقه هوا وخلق عرشه علی الماء که در مشکوة شریف از
ترمذی آورده بذریعه خط العزیز بگوشم رسید و سرمایه عز و افتخارم گردید مگر چون ازین کوچه نابلد بودم
اول بار بجز خموشی چاره ندیدم چون مکرر با انتظار جناب مفتی صاحب سلمه الله وادام الله برکاته شتابی
کردند سر خجالت بزانو بردم و حیران بودم چه کنم اگر بنویسم چه نویسم و اگر پهلو زنم این رشته نیاز را چگونه
برهم زنم مگر چون خدام را از اطاعت مخدومان چاره نیست رو بسوی عالم الغیب والشهاده کرده قلم بدست
گرفتم و بنام آن خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی که از ان طرف بدلم ریزند درین اوراق
آغاز نهادم اگر مطابق ایمای حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره العزیز و حضرت راسخ فی العلم
جناب شاه عبد العزیز رحمة الله علیه افتد زهی نصیب نه خود میدانم که ذهن نارسا من کجا و اشارات
عالیمقامات این دو عالیمقام کجا بظاهر همین است که آن مضامین دور و دراز در آغوش خیال این هیچمدان
نیامده باشند اندرین صورت بجز این گذارش که چاک فرمایند و این درمانده و از راه افتاده را بدعا [illegible]

واختتام برایمان درگیرند دیگر چه گذارش کنم چون انتقسیم مضامین را بی ذریعه تمهیدات از اشکال است سهولت
آوردن سخت مشکل است میخواهم که مقدمه چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم پس اولین سخنی که در خور گذارش
است این است که در آیات متشابهات و احادیث متشابهه همچو نادانان نباید که سخنی گفته فارغ
نشینیم این اطمینان خاطر وقتی می باید که ذهن نارسا ناکاران تا بآن مقامات و مواطن رفیعه گذر بود
انوقت که انکشاف حقایق را سامانی نداده اند اگر می سزد احتمال و ظن و تخمین می سزد آری بدیهیات
و مسلمات فن حقایق را بهر طور ملحوظ داشتن ضروری است پس هر احتمالیکه راست آید و مخالف بدیهیات
و مسلمات این فن نباشد اگر بهر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری بهر مدافعه طاعنان
بکار آمدنی است و سر این سخن این است که متشابهات را متشابهات ازان گفته اند که حق مشتبه
بباطل و احتمال مقصود مشتبه بغیر مقصود میگردد و یا آنکه آیتی را بآیت دگر و حدیثی را بحدیثی دگر تفسیر و
تائید کرده اند و نظر برین باهم دگر متشابه و متناظر باشند اگر اول است مثالش ید الله فوق ایدیهم یا
الرحمن علی العرش استوی و هم حدیث مشار الیها است چه اینهمه نصوص بر مشابهت ذات و صفات
و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند و بدلالت
لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر و هم بشهادت دلائل عقلیه از مسلمات است که درین چنین امور بجز مشابهت
اسمی اشتباهی دگر نیست و اگر ثانی است مثالش آیه اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض
خلیفه و آیه و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم یا آیه و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمة
ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به و لتنصرنه و آیه و ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله
و خاتم النبیین است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی منجمله مقتضیات اولی و مویدات اوست یعنی چون
درین سجده احتمال معبودیه حضرت آدم علیه السلام نیز موجب تردد موحدان بود بآیه اولی دفع این وهم
فرمودند و اشاره به نیابت و مسجودیت بالعرض که همانا مفاد قبله باشد نمودند بالجمله خلافت مقتضی آن است
که همه شیون منیب و مستخلف حسب لیاقت در خلیفه در آیند و این مسجودیت موید آن است و مسجودیت
باعتبار نفس مفهوم عام بود مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی خلافت مجمل بالعرض فرود آورد همچنین اخذ میثاق

انبیاء شیر بان است که انبیاء علیهم السلام بحضرت خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم روی نیاز سمعی باید آورد
گر وجهش معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آن را موجه گردانید و مضمون خاتم النبیین نظر بظاهر الفاظ در حیز
خفا بود و مفاد آیة و اذ اخذ الله میثاق النبیین احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت مگر هرچه باداباد
آیات متشابهات و احادیث متشابهه مغلطه عوام و مزلت الاقدام باشند نتوان گفت که امثال ما
نابکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوهر مکنون معانی را بجلوه گاه تفسیر کشیدیم که این
منصب در همچو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیهم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع اوشان
که راست نظر سوده اند آری گاه باشد که کودک نادان بغلط بر هدف زند تیری بدین سبب تفسیر عوام
و جز انبیاء کرام علیهم السلام یا راسخان فی العلم همه عوام اند در خور اعتقاد و بالجزم و اطمینان قلبی نباشد اما
پس از آنکه مسلمات عقاید و بدیهیات این فن را ملحوظ داشته باشند دفع اوهام طاعنان و وساوس
ناگفته به از این قسم اقوال متصور است سخن دوم اینکه عالم غیب و شهادت را با همچنان مطابق یکدیگر باید
پنداشت که روح و بدن را مطابق یکدیگر می بینیم یعنی هر کمالیکه از قوت باصره و سامعه آنطرف مستور بود
در صورت جمالی اینطرف از چشم و گوش بظهور آمد مگر چنانکه قوت باصره و سامعه را بر چشم و گوش ظاهری
قیاس نتوان کرد بلکه همان سان تفاوت خاک و عالم پاک است که در جسم و روح بود همچنین کمالات
عالم غیب را بجمال عالم شهادت نباید پیمود و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود بالجمله غیب را ابری و آبی
دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است گر اهل فهم ازین مثال که تمثال آمد خود فهمیده باشند که چنانکه
حقایق کمالات انسانی همان اوصاف روحانی است و این اعضای جسمانی را بوجه عروض و ظهور
همان کمالات مجازاً و بالعرض سمع و بصر نام نهاده ایم همچنان در کمالات متقابله عالم غیب و عالم شهادت
حقیقت آنطرف است و اینطرف پرتو همان حقیقت سرمایه این اطلاق مجازی و عرضی است نه
اینکه حقیقت این است که اینطرف دیده و دانسته ایم و آنطرف مجاز چنانکه در خیال اکثر ابنای روزگار
جاگزین باشد سخن سوم اینکه عکس آفتاب را که در آئینه افتد و همچنین هرچه همچنین باشد عین آفتاب نتوان
گفت مگر با اینهمه شکل همان است و نور همان غرض در مرتبه شکل وحدت است اگر باشد در تشکل تعدد باشد

ورنه اگر در هر دو مرتبه تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چه علاقه بود و باید بکدام وجه از اصل خود یاد
دهد و بران دلالت کند و حکایت آن باشد تفصیل این اجمال بقدر ضرورت انشاء الله در اوراق
آینده بملاحظه خواهد آمد اینجا فقط اینقدر یاد کردن باید که در مرایا و مناظر و مظاهر حصول مرئی و منظور
و ظاهر بذات خود باشد نه به شبح خود مگر حصول تشکل در مرایا نباشد آری تشکال را این سیر بلا حرکت میسر آید
پس خود آفتاب یعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانه آئینه عار باشد تحکل خود را که منصب
ربوبیت مواقع ظلمت آباد بدان تعلق دارد پروانه کند تا همه کارهای خود و از تنویر و افاضه حرارت میدهد اگر
باشد فرق شدت و ضعف باشد لیکن بنسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت همان شدت و
قوت است که اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود ما این پرتو و عکس را تجلی نام
نهاده میگوئیم که اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان همچو آفتاب عالمتاب و زمین و آسمان که عظمت مقدار هر یکی
ازین اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینه متجلی شوند که مقداری اگر دارد بس صغیر دارد و شانی اگر
دارد بس حقیر در قیام و قرار خود محتاج زمین یا آسمان و غیره اجسام عظام و از هر که خواهی بپرس که این تجلی
را در آئینه خواهد گفت و این را ظرف آن قرار خواهد داد و نظر باین طلسم که آئینه باین کوتاهی عرض و طول
و این کمی ضخامت چه قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و با اینهمه اگر دست به پشت آئینه بریم نامی
و نشانی و اثری ازان وسعت و آن تجلیات نمی یابیم خود بخود اعتراف باین امر لازم است که احاطه آوند
آب و غیره را امتلا با احاطه آئینه که با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست در احاطه
متبادره که در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرور است که ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود
و در احاطه تجلیات بسا اوقات قصه بالعکس باشد احاطه جسمانی که اجسام را باهم دگر باشد ضرور است
که اگر جسم محاط به بیشتر بحیز دگر بود آنرا بگذارد و در ظرف خود آرد و در احاطه تجلیات تحرک متجلی از حیز اصلی
و مکان واقعی خود ضرور نیست در احاطه متبادره وقت احاطه مظروف محیط ظرف نتوان شد و در احاطه
تجلیات ممکن است که بیکوجه متجلی و ظاهر محیط جلوه گاه و مظهر خود هم بود نه بینی که اگر مکعبی از شش آئینه
ساخته در وسط مکانی گذارند جهات سته آن مکان در آن مکعب جلوه خواهد نمود و آن مکعب را بنظر یکیه

اشاره کرده ام محیط آن خوشیم گفت مگر با اینهمه اصل آن مکان و آن مکعب را اگر ببینیم معامله بالعکس است
مکان محیط است و مکعب که در محاط همچنین در احاطه متبادر استقرار محاط فی المحیط یا علی جزء من المحیط
باشد اما بر عکس نتوان گفت از دیوانه گرفته تا عاقلان را بدیہی رسیده همه را درین قضیه اتفاق است اما
در احاطه تجلی چنانکه احاطه از طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است که اصل متجلی و ظاهر اگرچه محیط
جلوه گاه و مظهر معلوم و همه دیگر محاطات باشد اما در مرتبه تجلی و ظهور استقرار در جلوه گاه و مظهر یا بر جلوه گاه
و مظهر بود همین مکعب مکان را پیش نظر خیالی بگذار و ببین که اصل مکان مکعب هم دیگر اثاث البیت را
محیط و مشتمل است اما در مرتبه تجلی بمقدار فاصله ما بین متجلی و آئینه در باطن آئینه استقرار دارد و
در جسم انسانی که همانا مظهر آثار روحانی است چه حیات جسم طفیل روح است نه بالذات استقرار روح بر
عضو خاص است دل را اگوی که مضغه صنوبری است یا دماغ را دانی که بلغمی است منجمد و با اینهمه احاطه
روحانی همانسان بعموم خود است نتوان گفت که در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضا دیگر
از احاطه روحانی بدر رفتند حاشا و کلا چون حجه امتناع اجتماع بقسیم احاطه عام و استقرار بعضو خاص یا در
موطن خاص جسمیت طرفین بود هر که فهم حقیقت شناس دارد خود فهمیده باشد که اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر
علیه یا مستقر فیه هر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطه عام و استقرار خاص ممتنع باشد و اگر یکی هم ازین دو قید
جسمیت رگسسته یا از پیشتر برون ازین احاطه نشسته است مورد اینچنین نیرنگیها می توان شد چنانچه از
امثله معروض این قصه بوضوح پیوسته باشد روح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده و عکس آفتاب
اگرچه مقید باین قید در عالم اول بود چه حقیقتش همان تشکل و صورت و قد و قامت است که معروض اینهمه
آلایش بود مگر در عالم التجلی بردن ازین محبس دیده و پا ازین زنجیر کشید چون منزه ان خدا و ند پاک که منزه
روح و عکس آفتاب هم نمونه الیست ازان بمدارج غیر متناهیه فزون تر است امکان منع عقل اجتماع در اینجا
چگونه همرنگ امتناع باشد آری پیشتر گفته ام که حقایق عالم غیب را با حقایق عالم شهادت جز اشتراک
اسمی همشارکتی نیست این سخن را سرجا ملحوظ باید داشت در سرحد وجوب که عالم غیب است و موطن بطون
واین عالم امکان که شهادت و ظهور ان باشد این تفاوت ملحوظ داشته بلا تامل بثبوت اوصاف جو دیه

که در عالم امکان مشاهده میکنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود و هیچ اندیشه نباید کرد که بنا بر انقسام اندیشها
همان قیاس یکی بر دیگر بود و چون آن نیست اینهم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه تفاوت ظهور
و بطون والایش و تنزه با این اشتراک هیچ اشتراک نیست مکان و زمان هر دو محیط مظروفات خود باشند
مگر احاطه یکی را باحاطه دیگر قیاس نتوان کرد آن احد از زمانه همه کون و مکان عالم امکان را در میگیرد
و میدانی که این تیرگی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بقدر وسعت مکین باشد همچنین
روح محیط بدن است و عقل و ذهن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط مستدیر با خطوط چند مستقیم
محیط سطح باشند و همچنین سطح محیط جسم مگر هویدا است که احاطه هر یکی برنگ دگر است ازین تمثال
پی به تفاوت دیگر اوصاف توان برد و خیال معروض حضر را بدل محکم توان بست چون ازین مقدمات
معروضه فراغت یافتیم وقت آن است که از اصل مطلب نیز سرایم عمار بالمد ابر را گویند مگر پیشتر گفته ام
که غیب را ابری و آبی و دیگر است و آسمان و آفتابی دیگر است و درین عالم اگر ابر این است که زیر آسمان و بالای
زمین است در عالم غیب و بطون که موطن وجوب است آن وجود منبسط را باید گفت که زیر مرتبه ذات است
که منبع صفات فاعلات باشد و بالای مرتبه منفعلات یعنی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم
ذات اوست و هر حقیقتی عدمی که مینی یکی از آثار اوست چنانکه نشو و نمای نباتات تا بریزش بریزش این
ابر است نمایش همه کائنات تا و بریزش تنزل آن ابر خیرات و برکات و چون نباشد الوجود خیر کله چنانکه
اولین سامان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این وجود است که تا آن
اشاره کرده ام چه صادر اول همان است و همه صادرات از اتباع او و ازینجا است که هر صفت در تحقق
خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی دیگر صادر اول بودی این قضیه منعکس و منقلب
گردیدی اندرین صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیه را لازم ذات او خوانیم بجا باشد مگر آنکه
عقل باریک بین داشته باشد خود پنداشته باشد که وصف صادر نه بهر تکمیل موصوف مطلوب است یعنی بلکه
صدور خود برانقدر دلالت دارد که موصوف معدن اوصاف است اندرین صورت موصوف در کمال
خود محتاج اوصاف ذاتیه و لوازم ذات خود نباشد آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشند نظر برین اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند همه را در مرتبهٔ ذات اثبات
ضروری است و اگر بحیثیت تنزل و ضعف که در مرتبهٔ وصفیت بود ملحاظ کنیم سلب آن از مرتبهٔ ذات لازم
شرح این معما قدری بسط میخواهد در کلیات متشکله مراتب سافله و متوسطه مابین دو عدم باشند یکی عدم
فوقانی و دوم عدم تحتانی عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلاً نور ارض
که مکتسب از آفتاب بود و در عرف ما آنرا دهوپ گویند دو عدم دارد یکی تحتانی که در ذات زمین است چه
نتوان گفت که زمین در مرتبهٔ ذات این نور دارد دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیه نور یعنی شعاع
مستطیل و آن نور ملاصق که بجرم آفتاب بود اقرار آن ضروری است همه دانند که اطلاق دهوپ
بران مراتب غلط است پس چنانکه عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال
شعاع و نور ملاصق آفتاب شاهد است مگر اینجا دانسته باشند که اطلاق علم و قدرت وغیره صفات تا
همان مراتب روا است که موصوف بصدور باشند و وجهش آنکه وضع این اسما بهر این مراتب است اطلاق
آن و مراتب فوقانی هم همچنان ممنوع باشد که در مراتب تحتانی غرض چنانکه دهوپ شعاع را مرتبهٔ ایست
معین همان از مراتب عالیه و سافله حتی که نه اطلاقش بر مراتب عالیه درست است نه بر مراتب سافله
همچنان صفات معلومه را تصور باید کرد مگر چنانکه نورانیت که اصل و کمال دهوپ شعاع است در مراتب عالیه
بدرجهٔ اتم موجود است همچنین وجود و تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بودن انها
خود برانیقدر شاهد است در مرتبهٔ عالی از مراتب انها که همان مرتبهٔ ذات باشد بوجه اکمل و اتم باشد
ازینجا خوش فهمی متکلمین باید دید و وهمیکه در صورت اقرار مرتبهٔ دیگر از مرتبهٔ ذات لازم می آمد یعنی بخیال
واو نام عوام اینکه میگذشت که اگر مرتبهٔ صفات هم تجویز کرده شود خلو ذات از صفات کمال لازم
خواهد آمد از دل مندفع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست این وهم ناشی از آن است
که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند القصه مرتبهٔ صدور از کمالات ذات نیست بلکه اگر این
مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبهٔ علیا او را فرود آورده باشند غرض چنانکه مراتب سافله از صفات
بحساب آنها منجملهٔ نقائص شمرده میشود همچنین مرتبهٔ صفات را بلحاظ مرتبهٔ ذات منجملهٔ نقائص باید فهمید بدین سبب

نباید گفت که مرتبه صفات بهر تکمیل مرتبه ذات و جبر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت خلو اصل
از فرع خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل کمال صفات خالی
از آن البته مرتبه صدور اگر مطلوب است بهر تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چون
نباشد خود تحقق وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبه صدور میان
نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند با عروض صفات معروض همه بر صدور لوازم ذات
از ملزوم است اگر مثال مطلوب است قصه عروض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عروض حرارت بر آب
از آتش و همچنین دیگر عوارض و معروضات باید دید که در جمله عوارض و معروضات یک مرتبه متوسط
مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض که معروض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن مرتبه همین
مرتبه صدور است که از موصوف بالذات صادر شده تا بمعروض میرسد اگر این مرتبه یعنی اشعه خارجیه
و حرارت خارجیه در میان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نباشد نظر برین این مرتبه را
اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است ازین تقریر بدلیل دیگر صحت قول متکلمین متنبه شده باشند مگر ظاهر است
که در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از همه اول ضرور است و بر ظاهر است
که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات ورنه اگر وجود آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق
چه معنی داشتی چه لوازم ذات را انفکاک نباشد بالجمله هر وصفی حقیقی که در ممکنات اقرار کنند اقرار
صدور آن از ذات باری عز اسمه ضرور است چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض را وجود
موصوف بالذات اول ضرور مگر بیقین میدانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها اسبق است و همین است
که وجود موضوع بهر ثبوت محمول یعنی بهر ثبوت صفت بهر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد نظر برین
بیقین باید گفت که صدور وجود نیز از انطرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظر برین اگرین
وجود را که هیاکل ممکنات را باسرها فرا گرفته صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد لیکن باین خیال
که اطلاق و عموم وجود بجمیع الوجوه است و علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق
چنانکه انشاء الله همیدم روشن می شود و اقرار دوام ضروری است یکی آنکه این صفت وجود از دیگر صفات

اکبر و اعظم است دیگر آنکه انوار وجودی بی کیف و بی رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیف و ملون شرح
این معما و تفصیل این اجمال آنکه سوائی وجود هر صفتی را که گیرند بالاتر آن عامی باشد دیگر اگر نبود همین
وجود بود مگر وجود را باید دید که زیر صفتی عامتر از وجود سر نیاز خم نکرده خود بدیهی است که بالاتر وجود
در مرتبه ثبوت و تحقق واقعی حقیقتی نیست که نه محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست نگر انتزاع منتزع
و اینکه مفهوم را مثلا عامتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و انتزاعیه است نه واقعیه خارجیه
مفهومیت خود گواه این بیان است اندرین صورت وجود را در جهتی حدی و پایانی نباشد ورنه
اقرار عامی بالاتر او لازم آید چه تحدید چیزی خود امتداد او را بند را خواهد ورنه تعقل تحدد کار عاقلان
نیست و با جاهلان کار نداریم غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با عموم
چنان دست در کمر دارد که فوق با تحت یا تحت با فوق و سوای این هر دو دیگر اضافیات با تقابلات
خود آری صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز و این بدان ماند که در زاویه غیر
متناهی الساقین بجانب راس در جنب ساقین تناهی است و بجانب قاعده لاتناهی و وجه این تناهی
و لاتناهی باعتبارین مختلفین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخول دیگر صفات زیر وجود
که جانب راس نیز و به مخروط صفات است شاهد برین است که درین جانب تناهی است و خصوص آنها
از آن دلیل آن است که در هر پهلوی خود.. کم از کم صفت دیگر هم دارند ورنه خصوص که همانا تقطیع
وسیع باشد چگونه صورت بندد آری اگر بجانب معروض که جهت سافل و طرف قاعده آن مخروط
است بنگرند نظر باین لاتناهی که در هیچ کلی که وصفی از اوصاف باشد و افراد آن معروضات
آن افراد معدوده را حدی و پایانی نیست بلاتناهی این جانب پی می بریم و هم وجه شبه صفات
خاصه از وجود بزاویه می دریابیم چه در زاویه نیز همین طور باشد که گنجایش فزایش و لاتناهی فقط
بیکجانب یعنی جانب قاعده باشد نه در جهات دیگر و پیداست که سوای زاویه شکلی از اشکال در خود
افزایش و لاتناهی در هیچ جانب نباشد القصه وجود بجمیع الوجوه و علی العموم و علی الاطلاق عام
است و صفات دیگر اگر بیک جهت عام اند بجهت دیگر خاص نیز باشند نظر برین در هر جا ملک لامتناهی

باید که از دیگر مشارکات آنرا تمیز و بدو پیداست که ممیزات از اقسام کیف باشند و جنس اینها تخصیص
بی تقطیع از وسیع صورت نه بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع همون صورت حاصله باشد که از قران
وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید که با قران سطح اندرون دایره و عدم آن یعنی سطح برونی
شکل دایره پدید آید باقی ماند اینکه در سطح برونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد قابل آن نیست
که عاقلی تامل فرماید کس نمیداند که سطح اندرون مباین سطح برونی است و آن مباین این نه این آن صادق
آید نه آن بر این این تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست که در عدم آن وجود آن عدم این خود
است ورنه وجود این در آن و وجود آن در این ضروری است ورنه ارتفاع النقیضین یا منافی حکم
النقیضین لازم آید و همه کماتری از این قدر بی کیف بودن انوار وجود و مکیف بودن انوار دیگر
صفات بوضوح پیوست مگر هر که برین قدر اعتراف خواهد کرد به بیرنگی انوار و رنگینی انوار
دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیف عارض را گویند که بر معروض از این ناگزیر است
چه معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه بدلیل واضح لایح شد دلالت
دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن
نباشند پس هر چه در مرتبه ذات اوست حاجت طلب آن ندارد که باین حساب مستغنی است
و آنچه از حد ذات او برون است در حصول آن نظر بدیگران دارد و منافی که در معروضیت زیاده
ازین چه باشد آری عوام همین کیف اجسام را رنگ گویند مگر بیشتر گفته ام غیب را ابری دانی
دیگر است بالجمله انوار وجود بی کیف باشند و انوار دیگر صفات باکیف لیکن ازانجاکه در عالم غیب
و عالم شهادت همانسان تقابل و تعاکس است که در عالم ارواح و عالم اجسام اگر در روح قوت
باصره نهادند جسم را بمقابله اش چشم دادند و درین تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی ماند
کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد و چون ما شد نور عالم اجسام آن نور آفتاب باشد
یا نور دیگران با وجود مذکور در کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است
که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف میشوند و از وجود مذکور کیفیات حقایق علمیه خداوندی

از ظلمت عدم بظهور وجود مشرف میشوند نظر برین کیفیات این عالم را نیز با کیفیات ان
عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ همین توافق و تطابق در مرتبه تجلی که همانا بحساب طالب
رویا و خواب است انکشاف آن به پیرایه مناسب و مطابق خواهد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد
ظهور خواهد نمود لیکن چنانکه از الوان عالم اجسام رنگ سیاه را قربی خاص است به بی کیفی چه
اشاره بظلمت کند که همه کیفیات در انجا رو بفنا نهند می باید که انوار وجود در پیرایه سیاه بچشم
طالب ظهور کنند برین تقدیر عما بمعنی ابر سیاه بودن آن زیاده تر چسپان شد و کلام شارع
بر حقیقت الامر حذوا بحذو منطبق شد پس ازین هر که فهم سلیم دارد باین قدر خود پی خواهد برد که چنانکه
ظهور نباتات منوط به نزول باران است که همانا اجزا ابر باشند همچنین ظهور حقایق علمیه خداوندی
که در مرتبه بطون روی خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است به تنزل وجود از صرافت خود باشد
و پیدا است که وجود پس از تنزل حصه از وجود باشد غرض از هر پهلو که بینند اطلاق عما بمعنی ابر سیاه
بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است باقی ماند اینکه حقیقت در کدام جانب است امری
است مختلف فیه عوام اینطرف حقیقت دانند و انطرف مجاز و اهل حقیقت در اوصاف حقیقت
را بهر انطرف مسلم دارند و مجاز را بهر اینطرف گذارند و در اسما در هر دو جانب حقیقت پندارند
و این بدان ماند که انگرکهه و یا جامه وغیره مفهومات را که از اقسام اسما است نه اوصاف ذات
خود ماده خاص مطلوب نیست از هر پارچه و تهان که باشد انگرکهه است چیز دیگر نباید گفت مثلا از
لته اگر این تقطیع بگیرند همان سان مسمی بانگرکهه باشد که این صورت عارض بر پارچه تنزیب
مسمی باو است باین خیال اطلاق عما هم برابر این عالم حقیقی است و هم بر آن وجود بی کیف و آنکه
وجود را وصف گویند مخالف این نیست که عرض کرده شد وجهش این است که مفهوم صفت مفهوم
اضافی است که در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکه در مفهوم وصفی این اضافت ملحوظ
و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و وقتیکه نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زاید قطع نظر
کنند انوقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفهومیکه موضوع بمقابله ذات یا بحیثیت انقطاع آن

از دیگر متعلقات باشد آنرا منجمله اسما باید دانست نه منجمله اوصاف چون در اطلاق عما بر وجود
اگر ملحوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پیدا است اگر این بیچاران مفهوم عما را منجمله اسما شمرده
چه گناه باشد چون از بیان این فرق باریک سبکدوش شدیم بیشتر می باید رفت و از دیگر
مطالب ضروریه می باید گفت لوازم ذات مظهر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی
بود شرح این معما این است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان
کرد اول هر معلوم را که چنین باشد بغور بنگرند که صورت ادراک آن چیست منجمله مدرکات جسم از
همه مشهود تر است شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشند بشهود جسم
نرسد چنانچه بدیهی است چون حال و این است که قوت دراکه از ادراک ان من حیث هو عاجز
است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بکار برده باید دید که از راه چشم سوای
رنگ و شکل او و از راه دست یعنی لمس سوای رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت
وغیره اوصاف که همه از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نمیگردد و همچنین دیگر طرق
ادراک و احساس را باید فهمید القصه ذات جسم را جدا گانه ازین اوصاف و معانی ادراک نتوان
چون ذات او اینچنین است ذوات دیگران بدرجه اولی همچنین باشند دوم ذوات ممکنات
را پرتوه و فیض ذات واجب تعالی و تقدس باید فهمید و صفات ممکنات را پرتوه صفات
واجب تعالی و تقدس هر یک پرتوه همجنس و هم اسم خود علم پرتوه علم و قدرت پرتوه قدرت یعنی
چنانکه از افتاب نور و از آتش مثلا حرارت بدیگران رسد همچنین از خزائن مختلفه موطن وجوب
اجناس مختلفه بممکنات رسند این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و
از ذوات صفات آید بدین صورت ضرور است که هرچه از انطرف آید بر همان حال خود باشد که داشت
چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن نتوانند نار هر جا که باشد حار یابس
باشد و آب هر جا که باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است که پیش ذات صفات را نوری و ظهوری
نباشد اگرچه نور و ظهور آنها همه ناشی از ان بود نه بینی که نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است

اما پیش نور شمس انوار قمر و کواکب را چه ظهور و چه نور و چون حال اینچنین است توقع ادراک
واحساس فات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نوری ست که بوقوع آن حقایق
اشیا را پیش عقل مدرک چنان ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب اشکال والوان اجسام را ظهور
میسر آید مگر ظاهر است که درین وقوع انوار بر اجسام مثلا حدوث شکل آن اجسام در باطن آن نور
ضروری ست و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر همین هیئت باشد و ان اجسام مفعول به
لیکن آنکه نظر صائب دارد خود میداند که تولد این شکل در باطن نور وقتی متصورست که مفعول به
از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا هر دو نور بهم پیوسته یک شی متصل خواهد گردید
یا ضعیف در اقوی مضمحل و متلاشی خواهد شد مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ در یکجا از
بهم کرده بنگرند که هر دو نور بهم پیوسته یک نور گردید و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب و
نور کواکب را که در روز بهم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کواکب در نور
آفتاب مضمحل و متلاشی شده در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است این است که نور دو چراغ
بهم پیوسته نور شدید میگردد و نور کواکب و نور آفتاب بهم شده شدید نمیشود و وجه این است که
نور هر چراغ نوری ست مستقل از یکدیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکه همان نور
آفتاب است که وقت خفاء آفتاب محسوس میشود ولیکن ظاهر است که در فات و لوازم آن
همان نسبت است که در نور آفتاب و نور کواکب و قمر بلکه زائد از ان نظر برین قطع امید از شناخت
ذات از لوازم آن ضروری ست و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او
موجود است هر چند در اول مرتبه نور چراغ که ملاصق جرم آن است مباین از نور خارج از ان معنی
اشعه مستطیله نماید و بدین سبب هم امکان حدوث شکل یکی در باطن دیگری پیدا شود لیکن چون
چراغ را در سبو چه نهاده بر بالایش سر پوش نهند پس از مشاهده اندراج و اندماج شعاعها رخارجه
در شعله چراغ ضعیفیت شعاعها و اقوی بودن نور شعله بذهن می نشیند و بیقین می پیوندد که اگر نور
شعاع را در باطن شعله برند نور شعاع مضمحل و متلاشی شود اندرین صورت ان توقع را بچه سامان توان نیست

باقی ماند اینکه نور خارج را در باطن بردن چه ضرورست بهر مشغولیت آن مشغولیت نور باشد یا
مشغولیت علم و وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نه دخول آن دران جواب این هم این است
که از وقوع بران اگر مدرک میشود شکل معروض مدرک میشود نه حقیقت آن ادراک حقیقت اگر
متوهم است بدخول آن دران متصور است نه بوقوع آن بران چون اینقدر مسلم شد ادراک
ذوات عالم امکان هم از صفت علم که بممکنات عطا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم
وجوب چه رسد اندرین صورت بجز آنکه ذات را در صفات متجلی و ظاهر پندارند و صفات را
مظهر و جلوه گاه و مرآة آن خوانند احتمالی دگر نباشد وجه این انحصار این است که ادراک نفس
ذات از ممتنعات شد اما گرد اگرد ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری ست و بدین سبب
حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بمقدار ذات لازم بود و تا همین شکل ادراک را رسائی
است چنانچه عرض کرده شد مگر درین صورت انطباق باطن صفات بر ظاهر ذات همچنان باشد
که در قالب و مقلوب بود و پیداست که ازین انطباق شکل ذات بجنسها در باطن صفات منطبع
شود غایت ما فی الباب شکلی که عارض بر ظاهر ذات است و شکلی که عارض در باطن صفات
ملاصق یکدیگر باشند مگر ازانجا که در انطباع بعد یا اتصال را شرط نباید کرد در انطباع هم گنجایش
تامل نبود و ما همین انطباع را تجلی گوئیم و ازینجاست که چنانکه وقت تجلی اشکال در آئینه لحوق و
عروض رنگ آئینه بآن اشکال ضروری است همچنان لحوق رنگ صفات بآن شکل منطبع ضروری
باشد چنانچه بدیهی ست چون ازین همه فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت انطباع اشکال
چنانکه در مرایای کبیره باشد همچنان در مرایای صغیره شکل منطبع در هر دو صورت همان است و ازینجا
که در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت
منطبع هم تفاوت پدید آید در آئینه مسمی بآرسی یا مساوی آن شکل انسانی بس صغیر نماید و در
آئینه کلان کبیر نظر برین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصله در صفات دیگر
که تحقق آنها بهمان دلیل که بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود

واز همه تجلیات اسبق واقدم وچون عطیات ربانی همین صفات فائضه اند که در مرایاء ممکنات
ظهور دارند وجود فائض از دیگر صفات فائضه اعلی واشرف بود وچون همه صفات در اصل صفات
وجود اند چنانکه پیشتر بآن اشاره کرده ام واشتراط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمده شاهد
است بهر آن در حقیقت افاضه جمله صفات تابع افاضه وجود بود وافاضه وجود تابع افاضه
دیگر صفات نبود نظر برین وجود خاتم الفائضات بود که بالاتر ازان فائضی دیگر نیست مگر چون ربوبیت
او تعالی بهمین افاضه واعطا رباشد آن تجلی را که افاضه وجود متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر
رب خوانند بجا ودرست بود وبالاتر ازین یعنی در مرتبه ذات این وصف را بدون همچنان است
که در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همین قدر تجویز کنند که در مرتبه شعاع بود غرض مرتبه ذات
ازین وصف هم عار دارد اینوقت ظرفیت که از لفظ اَینَ درین حدیث مفهوم بود موجه گردید
باقی درباره تجانس وعدم تجانس ظرفیت این عالم وظرفیت آن عالم انچه عرض کردنی بود
پیشتر عرض کرده شد حاجت تکرار نیست مگر شاید گوئی که در مرتبه ذات بحت وصرافت اصلی
صورت کجا تا به تجلیش در پرده لوازم ذات ایمان آورده شود توجیه این سخن باید کرد تا این
مضمون رسیده باز بذهن آید نظر برین سخنی بمعرض بیان میکشم هر صفت را از صفات وجودیه
از علم وقدرت وغیره دو مرتبه باشد یکی بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت این صفات
که همانا تعلقات اینهاست بمفعولات ومضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجیه هم باشد وبعض
اوقات ارکان اضافتی که وقت فعلیت باشد همه فراهم بمقام خود موجود باشد مگر باینوجه ضرورت شرائط
خارجیه نیفتد مثلا تنور زمین بآفتاب در اصل موقوف بر آفتاب ونور خارج اند وزمین است اگر آفتاب
را منور بصیغه فاعل گویند وزمین را منور بصیغه مفعول نور متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت تنور
زمین دست بدامان آفتاب وزمین هر دو دارد بمنزله اضافت باشد که بهر دو طرف رخ دارد غرض هم
ازین قول این است که این نور در مقام اضافت است یا اضافت درین مقام است نه اینکه عین
اضافت است وپیداست که بتسلیم این امر ضروری است چه این نور همان مرتبه بالقوت است که اینجا

مبدا تنویر باشد و مرتبه بالقوت را همه دانند که بهر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط
طرفین خبر از عدم استقلال میدهد که عین شان نسبت است نه شان ذوات مستغنیات بالجمله مضمون
اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر منور بصیغه فاعل همین نور است اضافت تنویر با این نور و
زمین باشد و آفتاب قیم نور بهر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت
تنویر از آن ناگزیر است و همچنین بنور خارج احتیاج و ازین تثلیث قاعده اثنینیت طرفین اضافت
برهم نشود و این سخن اینجا استطرادی بود اگر خواسته خدا است و ضرورت افتاد بمحل دیگر تمام
کرده خواهد شد سخنی که اینجا گفتنی است می باید گفت این ارکان ثلثه گاهی فراهم باشند یعنی بمقام
خود موجود باشند که مفاد آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی بمقام خود نباشند یعنی مقابل
یکدیگر نباشند مثلا ضرورت کشیدن آفتاب بمقابله زمین یا حاجت بردن زمین بمواجهه آفتاب افتد
و باین ترکیب سامان اضافت را فراهم کنند بالجمله بعد فراهمی سامان فعلیه صفتی فعلیه آن صفت ورنه
است اکنون مقدمه دیگر که عرض کرده آمده ام باید شنید هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع له
علم و قدرت وغیره صفات اند در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه دران موطن
مکنون است چنانچه اهل فهم را از تقریر و اشاره احقر که گذشت خوبتر بذهن نشسته باشد انشاء الله
دیده است که تنور زمین با آفتاب بحیثیت تنزل مرتبه نیست چه حاصلش ضعف نور است که اشاره
بکمی و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در خور تنویر نباشد بلکه تنور ارض منوط و متعلق
باصل نور است همین سان در صفات باری عز اسمه خیال باید فرمود اندرین صورت صفت
علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نه تنزل و بدیهی است که اصل آن چندانکه در
مرتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات مدار ازل گنجایش
تامل نماند چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود آنکه منکشف شود آن موجود باز نه حجاب
است نه غیبت تا ضرورت شرائط خارجیه از توجه و تقابل فتد چه تقابل و توجه همه بغرض حضور
و رفع حجاب مطلوب باشند تا همه سامان بمقام خود آید از ذات تا ذات فاصله و بعد نبود تا وهم حیلولت

دگران افتد با اینهمه آنوقت غیر را نامی ست نه نشانی پس وهم غیبت وحیلولت وحجاب چه معنی
دارد علاوه برین ملکه توجه که بها نا ارادهٔ خاص است بدلیلی که عرض کرده شد در ازل موجود
اینطرف آنچه در خور توجه باشد حاضر غیر را نامی است نه نشانی تا احتمال تعلق بدیگران باشد
ومظنه صرف توجه بآنها وعدم التفات باینطرف شود غرض اگر توجه را شرط علم گویند سامان
فعلیت آن نیز همه فراهم اکنون حالت منتظره چه باشد اگر تامل است فقط این است که هر
اضافت را حاشیتین متغائرتین می باید اگر تغائر حقیقی است فبها ورنه تغائر اعتباری ادراست
باید کرد مگر آنکه میداند خود میداند تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است اعنی تغائر
اعتباری را باید که سوای متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند زیراکه تغائر اعتباری
نام تغائر اضافی باشد وحاصلش این باشد که این یک شخص مثلا باضافت فرش فوق است
وباضافت سقف تحت بدو اعتبار دو وصف دارد واینجا ظاهر است که سوا ذات بابرکات
دیگری نیست نه یک نه دو مگر چون آن مقدمه را یاد آرند که اطلاق وجود علی الاطلاق است
ولاتناهی او در جمله جهات تسلیم این لاتناهی در مرتبه ذات که فوقیتش باعتبار منشائیه نه
باعتبار عموم وخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنه اقرار نشو ونما رغیر متناهی واندراج
آن در متناهی لازم آید زیراکه وجود منبسط ناشی وصادر از ذات بحت است چنانکه گذشت
اندرینصورت ذات بابرکات باوجود وحدت وصرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناهی جهات
غیر متناهیه باشد یعنی از هر طرف که بینی ذات الی غیر النهایت میرود واندرین صورت اطراف
وجهات هم غیر متناهی باشند وهم هر طرف وهر جهت غیر متناهی بود ورنه آن لاتناهی و
اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صورت در هر جهت تخیل اثنینیت را مجالی بدست
آمد ووسط جهات را یکطرف وجانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند غرض از لاتناهی وصرافت
ذاتی که عبارت از همین عدم تعین وتقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد مگر این لاتناهی در مرتبه بطون
ذات بآن وحدت حقیقی که ایمان بران اصل ایمان است همچو لاتناهی مبدا سلسلهٔ اعداد اعنی احد

باعتبار کسور باشد که عکس آن در سلسلهٔ اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا
مأخذ ربع از مأخذ نصف اعظم بود بالجمله چنانچه این لاتناهی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد
نباشد لاتناهی مرتبه ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود بلکه وحدت مذکور مصدر
کثرت مرتبه ظهور بوجه همین کثرت مرتبه بطون باشد و علم مرتبه کثرت بذریعه همین کثرت بطون
متحقق شود زیاده ازین اگر خواسته خداست بمقامی دیگر گفته خواهد شد اینجا اینقدر یاد باید
داشت که لاتناهی مذکور اگر هست از قسیم ست نه از قسم لاتناهی معروف اکنون سخنی دیگر
می باید شنید آنکه از هر طرف غیر متناهی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد و تا
احتمال کمی بیشی تناهی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاهد بران است که
غیر متناهی را التعبیر و تفسیر در عالم تناهی بشکل دائره و کره باشد چه وسط او اعنی مرکز بجمله
اطراف خود نسبت واحد دارد اعنی از هر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از آن است
که سطح که حقیقت دائره بمعنی سطح مدور است یا قسیم و معروض آن بمعنی خط مستدیر موجود خاص
است از اقسام بعد پس جائیکه حقیقت مذکوره یا قسیم مذکور وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و
مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم گنجایش نباشد انجا این تخصیص بیکار باشد بلکه بجمیع وجوه
نسبت تساوی باشد اکنون بشنوید حال ذات بابرکات همین است تا آنکه عموم و اطلاق را
نیز تا انجا رسائی نیست زیرا که این دو مفهوم از اضافیات اند در مقابل آنها مفهوم دیگر اگر
موجود نباشد تحقق این مفهوم هم معلوم و پیدا است که ذات وحده لاشریک له که منشا وجود
است در برابر خود مقابلی چه دارد وجود که از و ناشی ست آنهم ازین شرک برتر است نظر برین
اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهمه نهج نسبت واحد باشد و همچو مرکز و محیط دائره و کره
رخ وسط ذات باطراف و توجه اطراف بمرکز باشد خط محیط دائره و سطح محیط کره ببین چسان
بر مرکز افتان است همه تن رو بایطرف دارد و نظر برین اطراف را در ما نحن فیه بجانب وسط و
همچنین اقبال و توجه باشد و نیز تلاقی همه نسب وسط ضرور باشد باین اندراج و اندماج.

که یکی بر دیگری تو بر تو افتاده وسط از اطراف که تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود
و صورتی جداگانه پیدا کند لیکن چنانکه پیشتر بوجه لاتناهی بحیثیت ذهاب الی غیر النهایة همه
توجه وسط باطراف بود تولد نسبت در میان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب
داخل و وسط پیدا شد آین حرکت توجه را بر مرکز رسیده اگر مبدل بسکون ندانند بلکه ازان
گذرانیده بطرف مقابل برند و همچنین ازان طرف باینطرف آیند دو حرکت متقابله یکی بر
دیگری افتد و علاوه تحقق مرکز دائره یا کره دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آن
نمودار شود آنچه انطرف بود بوجه حرکت منعکس شده اینطرف آمد و آنچه اینطرف بود انطرف
رفت و ظاهر است که عکس و تمثال همین را گویند و انطباع و انعکاس همین باشد و اولین مصداق
از مصادیق هو الاول والآخر والظاهر والباطن پدیدار آید چون این حرکت اولین حرکت است
که بظهور آمده و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول باید گفت و چون این حرکت
من ذاته الی ذاته فی ذاته باشد چنانچه ظاهر است چه وسط و طرف همه یک شی واحد است
اختلاف ماهیت نیست لازم آید که درین حرکت هرچه بر متحرک آید همین وجود و تحقق باشد زیرا
که وقت حرکت عروض افراد ان مقوله ضرور است که دران مقوله حرکت بود و متحرک فیه همین فرات
بحت است که هستی بحت است چیزی بیش نیست لیکن هرچه بالعرض آید نسبت بالذات ضعیف
باشد اندرینصورت این عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات ازینجا کیفیت صدور
صادر اول که وجود بود بوضوح پیوست و هم متحقق گردید که محل مرکز در غایت تحقق و تشعشعان
وجود باشد چه عوارض معلومه غیر متناهیه تو بر تو افتاده اند و در باقی مواقع فقط اجتماع دو مرتبه
باشد مگر بهر طور اینوقت هم مرکز و هم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمده بعالم تقیید قریب
گشت چه در تقیید و تعین همین اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برهم شود و باین سبب ازان
لطافت که بود تنزل فرمود و ازان شدت ظهور که موجب اضمحلال دیگر ظاهرات و مستنیرات اعنی
صفات و مانع حصول صورت بود باانحطاط آمده درخور نظاره و دیدار شد اکنون می باید شنید که مرکز

همچو دیگر دوایر و کرات صغار که از مرکز گرفته تا محیط تخیل و متوهم توان شد بر صورت محیط باشد
زیرا که صغیرترین کره و دایره که بر مرکز متوهم می توان شد آنست که ملاصق و متصل مرکز باشد
و ظاهرست که اندرین صورت جوف ان صغیرترین دایره یا کره همین مرکز باشد و لیس نظیر این
این دایره که بر بالا مرکز توهم توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم که نقطه جامع
النسب که بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناهی پیدا شد صورت ذات هست غلط نبود
چه این تجدد که دانستی مستلزم صیرورت یعنی انتقال من حال الی حال هست و میدانی که صورت
از همین صیرورت مشتق هست و اطلاق صورت جائی که باشد باعتبار همین صیرورت آری انقدر
مسلم که این تجدد و صیرورت ذاتی هست نه زمانی تقدم و تاخر ذاتی مصحح این اطلاق هست نه
تقدم و تاخر زمانی غرض چون این صورت اولین صورت است در ذات و این صورت توسط
حقیقتی دیگر موجب انتساب نیست این صورت را صورت الله اگر گویند بجاست از ینجا معنی خلق الله
آدم علی صورته باید دریافت و از ینجا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواه واجبات
باشند یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساخته اند
و از ینجاست که ممکنی مظهر کمالی است و دیگر مظهر کمال دیگر یعنی چنانکه عکس آفتاب در آئینه که
بر شکل آفتاب باشد همچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظهر نور می باشد و از ینجاست
که اجسام متقابله بآن منور شوند همین طور عکوس صور ذات و صفات مظهر همان کمالات باشند
که در اصل است آری بوجه تفاوت ماده و ذی صورت در لوازم ماده و ذی صورت
تفاوت ضروری است مگر غرضم از ماده درینجا فقط همین ذی صورت است هر چه باشد نه اجزاء
جسمانی و وجه این ظهور کمالات و آن تفاوت لوازم ماده و اصل این است که تکثر بدو قسم است
یکی تکثر انقسامی دوم تکثر انطباعی جائی که این است ان نباشد و در موضعیکه آن است ناچار
نبود شرح این عقده اگر مطلوبست می باید شنید که مرادم از تکثر انقسامی این است که بعد تکسیر
پاره پاره کردن اطلاق همپایه بهر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطره قطره گردانند

باز هم اطلاق آب همان سان درست است که بود و غرض از عدم این تکثر این است که اگر اصل را بشکنند باز اطلاق اسم اول نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع و دائره و غیره یعنی این هیئت قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پاره پاره کنند اطلاق این اسما درست نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره یعنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نه دائره و همچنین خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع است اگر بشکنند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند و غرض از تکثر انطباعی این است که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایای مختلفه و مظاهر متنوعه ظهور کند مثلاً دائره یا مربع در آئینه منطبع می توان شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل بلکه که بر روپیه منقش است هر جا همون است که بر چهره بلکه عارض است مگر چنانکه در این اشکال این تکثر اوست آن نیست همچنین در موارد تکثر انقسامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده در یک وقت نتوان برد چنانچه بدیهی است آری اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد و از اینجا است که بعد تقسیم هم اطلاق مقسم درست باشد یعنی صورت مقسم بوجه قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود ماحصل ماده را کلی طبعی نام می نهیم و صورت آن را کلی جنسی و وجه تسمیه خود ظاهر است چه کلیت که مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باو لاحق .. و عارض شود ورنه فی حد ذاته همان واحد است که بود و از اینجاست که تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت و باین وجه انطباق که مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد بالجمله اینجا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاهر باشد و این کوتاهی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نه در ظاهر و مسمی مگر مظاهر و مرایا با وجود تعدد و تباین بوجه وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی

قابلیت تکثر خود در ذات او بود اندرین صورت ماده کلی طبعی باشد و صورت کلی صنعتی آن
قابل انطباع نیست که لوازم آن همراه روند آین قابل انطباع است لوازم ان بالضرور
درهمراه باشد چون ازین اشاره معلوم شد که صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی
و کوتاهی بلکه از سبزی و سرخی و غیره الوان هم منزه باشد اینهمه از عوارض ماده باشند
گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب و حقارت ممکن
و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نه تخلف لوازم وجوب و ظهور لوازم امکان
دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود اندرین صورت صورت آدم علیه السلام همان صورت
الله بود و لوازم نفس صورت هم همان آری لوازم وجوب از قدم و غنا و وذاتیت و غیره
متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان همه عارض شوند اکنون باز پس
میرویم و عرض میکنیم این تعینی که در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر
باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار تمیز
ما دتین اعنی داخل صورت و خارج ان گیرند همین تعین موجب حصول علم بود چه سرمایه علم
و انکشاف همین تمیز یکے از دیگری و انفعال ان ازان است که به حصول صورت در قوت
و راکه اعنی ماده مدرکه کاشفه ستوره باشد و پیدا است که ذات با برکات درین کمال چه قدر
کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از انجا که موجب
ظهور این تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین حبی گویند بیا است
چه در حب و عشق همین اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگران باشد و تبقدم حب و صورت بر علم
اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنقیر حقیقت او زیاده ازین اقتضا
و خواهش که منشا و حب و عشق و اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگران باشد چیزی نمی آید
لیکن اینهم ظاهر است که این اقتضا قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعینی دیگر و تحقق صورتی
دیگر نگردیده تا گوئیم که تعین حبی یا تعین صورتی ازین تعین مقدم است بلکه بلحاظ تعین علمی در

حیوة وحب ماخوذ است چنانچه اضافت توجه واقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر باین است
اندرین صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور
اقرار فعلیت آن ضروری ست وسقط اشارهٔ حیوة وحب کیفیت حاصله از انضمام کشف
وخواهش مذکور باشد آری در حیوة وحب فرقی باریک است که اشاره بآن ضروری مینم
آن اینکه گاهی وصف اضافی را متصل بیکی از طرفین گیرند واز طرف دیگر منقطع شمارند اندرین
صورت این وصف از اوصاف لازمه همین طرف باشد وگاهی بیکی متصل گیرند اما لحاظ
انفصال واتصال طرف ثانی هیچ ملحوظ نباشد انوقت این وصف از اوصاف متعدیه
این طرف بود مثلا منوریت بصیغهٔ فاعل ومفعول از اوصاف لازمه موصوف خود باشند چو
نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود وچنانکه نور از فاعل بمفعول رود منوریت بصیغه
فاعل بمفعول ومنوریت بصیغه مفعول بفاعل سرایت نکند چون اینقدر معلوم شد معلوم باید
کرد که وقت اراده حیوة قطع تعلق کشف واقتضا ر معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند ووقت
اراده حب قطع مذکور ملحوظ ماخوذ نبود بدین سبب حیوة لازم ماند وحب واقتضا متعدی
گردید بالجمله حیوة را نظر بتعین علمی ست دهر که بتاخر حیوة از علم رفته نظر برین امر انداخته باشد
که حیوة امری ست ترکیبی از علم واراده چنانچه بتحلیل باین اجزا ارشاد هست ومرکب از بسیط
متاخر باشد مگر هریکی را اصطلاحی داده اند باقی این اشتهار تاخر علم از حیوة واز نکار تاخر او
در اذهان نزد او شان مبنی بران باشد که از علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبه فعلیت آن که
پس از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم واقتضا ر گرفتند
واقتضا ر مذکور همان اقبال وتوجه برا ندناظر فهیم را گنجایش دو اعتبار بهم رسید یکی آنکه حیثیت
کشف وعلم را اصل قرار گیرند وحیثیت اقبال را از اوصاف واتباع آن دوم عکس این اول را
بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد وثانی را اگر اراده خوانیم وقطع
مذکور ملحوظ نبود انسب باشد چنانچه بدیهی است بالجمله سقط اشاره اراده ان تموج وتجدد هر کیست

کہ سرمایہ حصول صورت مذکور شد ہمین طور احاطہ آن صورت کہ اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد پس
از لحاظ ہمان کشف قدرت باشد و تلقی ارادہ و علم کہ حد بین بین و سطح متوسط باشد مشیئت بود
و پیداست کہ ازین تا ارادہ و حیوۃ فرق زمین و آسمان است . . زیرا کہ در ارادہ تموج مذکور
اصل بود و در حیوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد و اینجا نہ این را اصل گویند آنرا
بلکہ تلقی را مصداق مشیئت گیرند و چون ارادہ و مشیئت و قدرت را بہم کردہ بر علم افگنند کلام
حاصل شود و اگر علم و ارادہ و قدرت را بہم کردہ بر صادر اول ندا زند تکوین نمایان شود ہمین طور
صفات غیر متناہیہ بوجود آیند الغرض از ضم و انضمام یکی بدیگری چارہ نیست غایت ما فی الباب
این ترتیب کہ فلان صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلان را تابع و وصف و فلان صفت
را بر فلان نگنند و فلان را بر فلان صحیح نباشد بلکہ ترتیبی دگر بود لیکن پیداست کہ غلطی این ترتیب
کہ در بادی النظر مفہوم میشود قادح در اصل مطلوب نیست این ہمہ صفات از ہمان یک تموج پیدا شوند
و صور غیر متناہیہ در احاطہ ذات جامع الکمالات حاصل آیند زیرا کہ چنانکہ معلوم را صورتے
بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الانکشاف را نیز ہمین صورت باشد و این بدان ماند
کہ از وقوع نور آفتاب مثلا بر الوان و اشکال صورت معلوم یعنی الوان و اشکال در باطن نور
منتقش شود فقط اگر فرق باشد ہمان باشد کہ در ظاہر مقلوب باطن قالب
بود مگر این فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض او ست پس چنانکہ معلوم را
دو صورت است یکی صغر کہ ہمان التعین مرکزی است دوم اکبر یعنی آنکہ بجانب لا تناہی باشد
ہمین طور علم بمعنی مبدأ انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید
باز این صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است بر نگ صور غیر متناہیہ جلوہ
خواہد نمود چہ از متناہی تراکیب غیر متناہیہ پیدا توان شد مثلا ارباب ہندسہ را معلوم است
کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ است باز بانضمام مثلث بمثلث مربع و مستطیل و منحرف
و معین وغیرہ پیدا شدند و بانضمام مثلث و دائرہ مخمس و مسدس بظہور آمدند و این خلاف

ظهور نوبت بلاتناهی کشید چنانچه ظاهر است پس این همه صور متعاقبه ظهور غیر متناهیه که بنوعی
ازان در اوراق لاحقه اشاره خواهم کرد انشاء الله تصورات جناب باری عز اسمه باید دانست
و نسب واقعه فیما بین این تصورات را که تحقق آن ایجابی است چه بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی
از نسب اربعه مشهوره و هم غیر آن ضروری است چنانچه بدیهی است تصدیقات جناب باری
عز اسمه باید فهمید اندرین صورت این لاتناهی با وجود وحدت همچو لاتناهی کسور واحد باشد
که اشاره بآن بانطباق با مراتب سلسله اعداد بگذشت چون نوبت باینجا رسید مناسب النسبت
که سخنی که مناسب مقام است اشاره کرده پیشتر روم آن این است همچو ذات مجرد در صفات
نیز همان تموج و تجدد و تحرک من طرف الی طرف و انقباض پدید آید و باین انقباض طرفین
انبساط طرفین و انعکاس یکطرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناهی حسب لاتناهی
صفات ظهور کنند و تجلیات بی پایان در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایان شوند از
میان صادر اول یعنی وجود منبسط سرمایه وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایه صفات
ممکنات باشند و در هر نوبت بوجه آنکه از انقباض همان انبساط زاید درین تحرک و تموج
همچو آب حوض که از جای خود نرود مصداق الآن کما کان و هم مصداق هو الاول هو الاخر
هو الظاهر هو الباطن باشد و از انجا که این اعتبارات غیر محدوده و اشکال غیر متناهیه همه مندرج
در یک ذات با برکات اند چه از تموج و تحرک مذکور زاده اند که ذات را در عین ذات او تعالی
حاصل است چنانچه عرض کرده شد اگر ذات را بنسبت همه این اشکال و اعتبارات و نسب
و اضافات محیط گوئیم عین حق و صواب باشد و چون این اشکال عین حقایق ممکنه اند چنانکه
دانستی و انشاء الله زیاده تر خواهی دانست اگر ذات گرامی را محیط بنسبت همه کائنات
گوئیم درست بود لیکن از انجا که در تعین صفات باهم فرق تقدم و تاخر ذاتی است هر که از
کائنات بر صورت صفت اقدم بود و در علم مقدم بود اما در وجود خارج یعنی وقت انعکاس در
صادر اول بمقتضاء انعکاس موخر آید چنانچه از مشاهده حال عکس صورت شخص قایم برلب جاده

هویداست و نظر برین و نحن الاخرون السابقون قطع نظر از تاخر دنیوی و تقدم اخروی
تقدم علمی و تاخر خارجی هم تاخر و سبقت را ست می توانند کرد باقی ماند اینکه اندرین صورت
صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتباریات باشند و
باین سبب خارج موجود نبوند وجود آنها فقط وجود ذهنی بود جوابش این ست که اعتبار
را بقدر معتبر اعتبار باشد و موافق منشا انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباریت صفات
اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این مواطن بگیرند این وهم بمیان می آید
و از راه می باید چون هنوز اندفاع شبه بطور وضوح نشده باشد یک مثال بهر اظهار تفاوت
اعتبار و تشکیک انتزاع پیش میکنیم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه دربار شاهی و کارخانه سلطنت
را بخواب ببیند و بنگرد که از غلام و خدام تا وزرای عالیمقام پیش بادشاه بمقامات خود بانداز
و نیازی که باید استاده و نشسته اند و حسب اقتضاء حال با کار و بیکار اند و همچنین از رعایا
سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چپراسی و کنشٹبل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقه در کار خود
مشغول حاصل این خواب این باشد که هر یکی منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد بادشاه
منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشته کار میفرماید و اوشان منصب خویش و بادشاه
را رعایت کرده بامتثال امر می پردازند و همچنین دیگر قیاس کن پس این اعتبار اوشان را ببین
که چه قدر از اعتبار و لحاظ بیننده خواب فروتر ست چه اینهمه تماشا در خواب خیالی از خیالات
اوست و انتزاعی از انتزاعات او . و این کس اگرچه ذلیل تر از همه ابناء روزگار ست
مگر با این همه بادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید نظر برین اعتبار آن
بادشاه و دیگران بچه مرتبه از اعتبارش فروتر افتاده باشد همچنین اگر همین تماشا کسی از انمیان
فرض کنیم در خواب بیند ازان هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فهمید و هلم جرا این مثال
تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منتزع اعنی انتزاع کننده بود مگر همین را مثال تفاوت
انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع باید فهمید چه مناشی انتزاع این خواب از انتزاعیات

بیننده خواب است مگر با اینهمه مثال تفاوت انتزاع بتفاوت مناشی انتزاع جدا هم باید شنید جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقطه و نقطه منشاء اوضاع مختلفه و اوضاع مختلفه منشاء انتزاع حسن و قبح و حسن و قبح آن منشاء انتزاع شدت و ضعف و زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد و هلم جرا و ظاهر است که هر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق ضعیف است و بدین سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد ضعیف اند نظر برین اگر گوئیم که وجود و تحقق صفات باری جل مجده از وجود ما و شما هم چنان توهمی شدید است که منتزعات مثال اول از انتزاعیات آن و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات انها بجا است منشاء انتزاع صفات هم ذات او تعالی و تقدس است و منتزع و اعتبار کننده هم همان مارا هیچو تصور خواب کس دیگر جز تصوران میسر نیست نه آنکه ما خود منتزع و منشاء انتزاع آن هستیم بلکه صفات خداوندی منشاء انتزاع ما است وجود او بهر وجود ما و صفات او تعالی بهر صفات ما چون تفصیل این اجمال خوشتگار عرض تحقیقی است مختصر آن را نیز عرض کردن لازم آمد آن این است که امکان خاص برزخی است مابین وجوب و امتناع زیرا که مابین وجود و عدم حائلی دیگر نیست چه از وجود و عدم قضیه منفصله حقیقیه صورت انعقاد دیابد چنانچه ظاهر است و پیدا است که وجود را وجوب لازم کس نمیداند که الوجود وجود و موجود قضیه ضروریه باشد حمل و حمل اولی است در موضوع و محمول گنجایش دخول حد اوسط نیست تا تکرار حمل موجب اشتباه شود و همچنین الوجود عدم یا معدوم گفتن قول باجتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد همیطور در العدم عدم یا معدوم و در العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود و همچنین الوجود لیس بعدم او لیس بمعدوم بالضرورة الذاتی یا العدم لیس بوجود یا موجود بالضرورة الذاتی نزد همه مسلم نظر برین امکان حد فاصل بین الوجود و العدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدین سبب از هر دو طرف فیضی بخود کشیده باشد چنانچه مرکبه بودن ممکنه خاصه از نقیضتین مختلفتین بالایجاب و السلب اشاره بهمین است و ازینجا است که من وجه موجود و من وجه معدوم بود و شاید

اگر بکار است بر نور زمین و سایه که متصل و بود یکبار نظر نگذار آن خط فاصل که در نور و ظلمت سایه
حائل است بهر دو طرف رو دارد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایه بینی مظلم
بود اکنون قدری سخن دراز میکنم و میگویم که در هر دائره و مثلث و مربع و غیرها همین تماشا
است چه خطوط اشکال هم بداخل رو دارند و هم بخارج خط مستدیر دائره چنانکه بسطح داخل
قائم است همچنان بسطح خارج و ازین سبب می توان گفت که این خط بسطح داخل و عدم آن
ارتباط دارد و حد فاصل درمیان وجود آن و عدم آن است و همچنین بسطح خارج و عدم آن
زیراکه وجود سطح داخل تا همین خط مستدیر است نه خارج آن و چون در خارج و داخل این نظر
عدم متقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در هر دو جا بود حرجی نیست نظر برین حدود و
اشکال که بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آن حائل
باشند و همین است حقایق ممکنات ذوات آنها اشکال صادر اول است و صفات آنها
اشکال دیگر صادرات و وجه همان است که ممکن نه وجود محض است ورنه واجب بودی و نه عدم
خالص است ورنه ممتنع گردیدی بلکه برزخی است بین بین اگر موصوف اعنی ذات است
شکلی از اشکال موصوف ان موطن اعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال
دیگر صادرات که صفات او باشند و پس از ان و بران عارض شوند بالجمله انتقاش صور صفات
بر ذوات و در ذوات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات اعنی جمله صادرات
اول شد با دیگر و با اینهمه صور صفات و صور ممکنات چنان باهم مطابق یکدیگر باشند که نقش
مکانی بر سطح دیواری از ان مکان نقش کنند چون از اینهمه فارغ شدیم از کیفیت حدوث ان
اشکال در موطن امکان اعنی صادرات که کیفیت موطن بودن آن بهر ممکنات همیدم عرض
کرده شد و وجه قدم آن دران موطن اعنی در صفت العلم و صفات دیگر نیز قدری عرض
باید کرد می باید شنید اگر اشکال چند گرد اگرد چاک کوزه گر چسپانیده چاک را بگردانند و بکطرف
[illegible] باشند با اینهمه گردش اشکال چسپیده بنسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند

اما در آئینه عکوس آنها حرکت کنان از یکطرف آمده بطرف ثانی رود و پس از ساعتی همچو عدم
سابق عدمی دیگر لاحق شود الغرض آئینه چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن
اشکال هر دم بنسبت آئینه متبدل ماند و از همین تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی
و تجدد در ذات آنها پدید آید اما باعتبار چاک بیکوضع و یک حال مانند همچنین اگر چاک ساکن باشد
و آئینه گرداگرد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تا هم همین حدوث دائم
لازم است و میتوان گفت که بهر انتقاش صور در آئینه زمانه الیست بهر هر صورت زمانه جدا
و همچنین میتوان گفت که بهر هر زمانه صورتی و نقشی جدا است مگر همین طور ذات را با همه
نقوش برونی و درونی که از یک متوج بظهور آمده همچو چاک گردان باید فهمید و این صادر اول
را که بوجه انتزاعیت بمقابله او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابه آئینه باید دید و باز باین وجه که
علاوه فرق منشائیت و انتزاعیت و ظهور و بطون و لوازم اینها صادر اول تمثال جمله شئون
ذات است متوج مذکور نیز بهر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و تجدد در هر چیز پس از تحقق و
وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و متوج ذاتی است چنانچه بگذشت نظر برین
متوج صادر اول و تحرک آن بر عکس متوج اول یعنی متوج ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان
نیست انطباع صور ثابته فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرور افتد
چه در حرکت تجدد امثال ذاتی است یعنی افراد متماثله حرکت توسطی علی سبیل البدلیة آیند
و بدین سبب همه آن جداگانه فردی از افراد مقوله که حرکت در و باشد بر متحرک عارض شود
مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود پس نظر برین که متحرک عکوس نقوش
بالائی باشند و صادر اول متحرک فیه یعنی مقوله حرکت آن عکس را بوجه حرکت هر دم وجودی
جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکه آن تقابل که سرمایه انعکاس شده بود از میان برخیزد
و ظاهر است که مفهوم تجدد امثال برین وجود و عدم جدا جدا منطبق است و از نتایج همین
تعلقات که عکس اسما را با صادر اول باشد زمانه بوجود آید غرض زمانه نام متوج ذاتی خداوند

کریم است بجانب تعلق و وقوع چنانکه در جانب صدور همین را اراده ازلی باید گفت چنانچه
پیشتر هم بان اشاره کرده ام و ازینجا یکی از معانی لکل اجل کتاب معلوم شده باشد و هم فهمیده
باشند که قصه مقدار بودن زمانه بهر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است که چون حرکتی مستمر
بنظر نیامد بدوام حرکت افلاک الافلاک قائل شدند والعاقل تکفیه الاشاره بالجمله تجدد
امثال وقت تعلق عکوس موجودات آن عالم بصاور اول ضروری است آری در مرتبه
اصل اعنی انکه عکس آن درینجا افتاده دوام و ثبوت است ازینجا وجه اطلاق وصفت ثبوت
بر اعیان ثابته دریافته باشی الغرض همچو صور چاک کوزه گر که صور در حرکت و سکون تابع
چاک باشند اینجا نیز ان صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش هم در خود باشد
نه در غیر بلکه همچو حرکت وضعی حرکت و تجدد قدیمش موجب تغیر در ذات نبود آری اعتبارات
گوناگون بظهور آیند چنانچه بنوعی ازان اشاره کردم و بنوعی اکنون اشاره میکنم آن اینکه
بتجدد مذکور چون تقاطع جهات مشار الیها بر مرکز افتاد زوایا ء غیر متناهیه بر مرکز پیدا شدند
و تقابل و تناظر در هر دو زاویه مختلف الجهت پدید آمد و صفات متقابله از اعزاز و اذلال و
احیاء و اماتت و نفع و ضرر و قبض و بسط و اسماء متناظره و متقابله از معز و مذل و محیی و ممیت
و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعه از ید در جل و انامل متحقق شدند و ازانجا
که در امور متقابله بحیثیت تقابل یکی را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق یمین و یسار پیدا نشود
بلکه همچو اطراف و آفاق بعد مجرد ازین فرق منزه باشند یعنی فی حد ذاته اطراف جو را قطع
نظر از امر دیگر یمین و یسار نتوان گفت ورنه این صفت متبدل نمیشد آری چنانکه باضافت
یمین و یسار ما اطراف عالم را یمین و یسار میتوان گفت اینجا نیز پس از اعتبار این اضافت
این فرق پدیدار آید بالجمله صفات و اسماء متناظره و تجلیات متعدده بوجه تقاطع منسوب به
تجلی مذکور بظهور آیند و نیز نگیها از نیرنگی پرده بال بگشایند باقی ماند اینکه صفت چیست
و اسم کدام است و تجلی چه نظر برین معروض است که فرق اسماء و صفات خود واضح است عنی

گاهی وصف را من حیث هو گیرند و گاهی باعتبار قیام آن بذات ملحوظ دارند اول صفت
است و ثانی اسم مگر معنی ید و رجل وغیره اعضا ر شاید هنوز بفهم ناظران نیامده باشد نظر
برین گذارش میکنم این اعضا و اجزاء متعینه معلومه جسم باشند که بنسبت روح با آن تطابق
که دریافتی ظاهر است و روح بنسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون خواستگار
آن است که قوای روحانی بمقابله اعضاء جسمانی چنان باشند که قوتی جداگانه از عضوی
جداگانه ظهور کند و بمواقع خود رسیده علاقه وقوع بران پیدا کند پس برین قیاس چون
تجسس کردیم ذات جامع صفات عامه و متقابله و صادر اول را با وجود فرق ظهور
و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صادر اول که جامع جمله شیون
باطنه آمده است هر تجلی یعنی هر طرفیکه مقابل صفتی از صفات باطنه متناظره متقابله افتاده
است مظهر آن صفت باشد و مسمی باسمیکه در جسم مقابل روح بهر عضویکه مظهر آن صفت باشد
تجویز کرده باشند و ازانجا که ذات بنسبت صادر اول منشار انتزاع است و آن مقابل
آن امری است انتزاعی و با وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار
منشائیه را که ساتر مرتبه ذات است که باطن است بجمیع الوجوه و بهر حال مستور بازار تعبیر کنیم
و اعتبار ذاتیه وجود تجلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار ساتر چهره
زیبای اوست بردار تعبیر کنیم بجای خود باشد والله اعلم زیرا که اینجا کار ازار ستر عورت باشد
که بهمه نهج قابل تستر است و کار ردار پوشیدن اعضائی است که گاهی پوشند و گاهی
بکشایند و باز اگر اول را عظمت نام نهیم و ثانی را کبریا مسمی گردانیم این هم دور از عقل
نیست والله اعلم زیرا که کبیر بمقابله صغیر آید و عظیم بمقابله حقیر در اول نظر بر مراتب باشد و در
ثانی لحاظ اجزاء و مقدار و ظاهر است که اول ببطون راه و رسم دارد و ثانی بظهور ازینجا
از طرف حدیث شریف العظمة ازاری والکبریاء ردائی و حدیث دیگر که دران فرموده اند
ما بین القوم و بین ان ینظروا الی ربهم الا رداء الکبریاء علی وجهه اطمینان خود باید کرد والله اعلم

بحقیقت الحال چون ازینجمله فراغت یافتیم باز بطرف اول رخ میکنیم چنانکه بر سطح دیواری
از دیوارهای مکان تصویر مکان می توان کشید اما نقل ابعاد ثلثه و وزن و ماده و اشکال
مکنونه در شخص که بتلاقی سطوح اجسام مختلفه از خشت و چوبینه پیدا شوند نتوان کرد گو بعضی
ازین مثل اشکال مکنونه قابل انطباع و انتقاش باشند و بعضی مثل وزن و ماده و قابلیت
انطباع و انتقاش ندارند همچنین در صادر اول که در انتزاعیة بذات پاک همان نسبت دارد
که سطح بدیوار مکان جمله مکنونات مرتبه ذات و اعتبارات مستوره ان موطن را نتوان آورد
پس هر چه منتقش شده آنرا ممکن و موجود خارجی باید فهمید و هر چه منتقش نشد اما منتقش توان شد
آنرا معدوم و ممکن باید دانست وانچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا ممتنع باید خواند
و فرق وجود علمی و وجود خارجی و کلی و مبتنی باید فهمید اعنی هر چه در موطن اعلی از صادر
اول جا دارد و بوجه کشف ذاتی ان موطن منکشف باشد خواه باعتبار موطن صادر اول
امکان تحقق داشته باشد یا نداشته باشد و ازینجا معلوم شد که ممتنعات نیز در موطن سابق وجود
دارند مگر قبل موطن وجود ظاهری خارجی عنی صادر اول اطلاق وجود شایع نیست اینهمه
تطویل اگرچه بظاهر لاطائل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تفریعات بر مسلمات دین و اقوال
اکابر دین یقین حقیت اصل ممهد مستحکم میشود پس باید دید که دعوی اول این اوراق که
اینهمه تفریعات از مقتضیات صدق آن است قطع نظر ازانکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا
تسلیم کرده ورنه ازین چه کم که بدلیل واضح بوضوح پیوست باستدلال انی که ازین انطباق
بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نفائس بدست آمد و درین کشاکشی وهم استحاله مفهوم
دیگر متشابهات نیز مندفع شد و معنی آن حدیث متشابه که تسوید این اوراق بغرض شرحش
اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس امکان و وجوب با متناع و استحاله نمیان
بر خاست لهذا مناسب آنست که بتطبیق قول بزرگان نیز چند سطری دیگر عرض داریم
می باید شنید که حضرات صوفیه کرام رحمة الله علیهم اجمعین باستوار همان تجلی بر عرش عظیم

اشاره فرموده اند که در وسط صادر اول همچو آفتاب که در وسط کره شعاعها رخارجه از ان جلوه گر
باشد در غایت شعشعان است اندرینصورت بشهادة الرحمن علی العرش استوی مصداق رحمن
می باید که همین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت ربوده باشد تجویز و تصحیح آن بچه طور باید کرد
نظر برین معروض است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و با این
اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس و وجوب همان است
که بود فقط از اشتراک استوار در واجب و ممکن چرا حیران باید شد با اینهمه میگوییم در ممکنات باهم
در استوار تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و
تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی
چیز دیگر است حال تنوع تساوی واقع فیمابین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیمابین مختلف
الانواع را نگرند این تنوع تساوی رو بالا میکشد و از کمی بزیادتی و از قلت بکثرت میگراید
مثلا حرکت را با زمانه و هم با مکان لا بد انطباق است و پیدا است که همین انطباق یکی بر
دیگری مساوات باشد و چون نباشد زمانه را مقدار حرکت قرار دادند و اینکه بوهم می آید که تساوی
نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نه انطباق مقدار بر ذی مقدار و همی بیش نیست
زیرا که خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دو شی و انطباق آن بر هر دو شی است
اندرینصورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار بر آمد و باز بحکم آنکه مساوی مساوی مساوی
باشد بوسیله آن در دو ذو مقدار بر آمد این نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی انطباق
بدست آمد چه در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیضه شتر و شتر دارد و وجه وحدت و عدم تعدد
با وجود تعدد محل همان است که در تکثر انطباعی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر همان باشد که بود
البته تعدد محل بالعرض آمده آن وحدت ذاتی را که قابل زوال و انفصال نیست چنان در آغوش
گیرد که نور چراغ را وقتیکه در سبوچه نهاده با لایش سرپوشی گذارند ظلمت آن سبوچه محیط باشد
بالجمله وحدت مذکور زائل نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البته زیر پرده تعدد عرضی مستور شود

الغرض در زمان و حرکت و مکان با اینهمه تباین که زیاده ازان چه باشد انطباق است که سرمایه شناوری
و استوار باید خواند همین طور تباین ماهیت و تخالف جنس جسم و روح از که تا مه کیست که نمیداند
با اینهمه روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نهاده اند همان قدر
در جسم بمقابله آنها اعضا نهاده اند غایته ما فی الباب معلوم الوجود و مجهول الکیفیت باشد همچنین
نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج انطباق است متفق علیه چنانچه نظر بهمین
انطباق و عدم آن ایجاز و اطناب و غیره نام نهاده اند و دانند باید دانند از تساوی خبر داد و ناقلان اصل
اینجا نیز انطباقی است یقینی مگر با وست و پیمانه نتوان پیمود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت چون
در مخلوقات خداوندی با وجود انطباق و تساوی یکی را تجانس دیگر و عروض احکام و لوازم
ذات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراک امکان بلکه بسیاری دیگر از منزلات آن احتمال
اخذ یکی مر احکام دیگر را قریبا لوقوع و اقرب الی الفهم بود خداوند کریم را بوجه استوا بر عرش از قسم اجسام
شمردن کار همان کسان است که سر و دم و چشم و گوش را از یکدیگر ندانند باستماع این نظائر استبعاد که
نسبت استوا در دل ارباب شک خلیده باشد بشرط انصاف انشاء الله بدر خواهد شد و اینکه وجه
استوا و علت آن و غرض از ان چیست و باز کیفیت آن چگونه باشد نه در خور ادراک است و نه متعلق
بموضوع این اوراق با اینهمه ما کیفیت استوا و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول مصاحبت
و قرب مسلم هیچ ندانیم اندرین صورت امید ادراک کیفیت تعلق و استوا خداوند رحمن با عرش اعظم
چه توان داشت آری هر گرا پرده از چشم برخاست هر چه شنیده بود بچشم دریافت ازان زیاده ازینکه
خداوند رحمن خود ازان خبر داد و رسول پاکش فرموده او هم توان گفت استغفر الله چه گفتم او را
اینقدر گفتن کجا نصیب شد و چه انطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فهم مخبران و اطلاع اوشان بر وضع
الفاظ و وجه انطباق آن بران و کیفیت انطباق باهمی آنها و باز ادراک و انتزاع معانی از محکی
عنه باشد و پیداست که این علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شیء هست یا لیس از ان رسول
او صلی الله علیه و سلم غرض نظر باین سو نباید انداخت البته یک خلجانی دیگر است اگر بیخ و بنیاد ش

برگنده شود زهی دولت آن این است که استوار پس از آنکه علی مرحله اش آرند بمعنی
قعود و جلوس باشد اندرین صورت اول بحث از تساوی واقسام وانحاء آن بجز باد پیمائی
چه باشد دیگر آنکه جلوس که از لوازم جسمیت است و تحیز را میخواهد اینجا چگونه راست آید بغرض
رفع این خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد و نظر برین این هیچمدان گذارش پیرا است که جلوس را
یکی از همان مضامین مشترکه فیمابین واجب و ممکن باید فهمید و نظائر آن تا به گوش و چشم ناظران
این اوراق و سامعان این اقوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت وغیره اوصاف
مشترکه بتفریق این اوصاف در هر موطن برنگی جدا اطمینان خود کرده اند اینجا نیز باید کرد
و واجب را واجب و ممکن را ممکن آن را مقدس و منزه این را آلوده و ملوث باید داشت دوم
آنکه اراده معنی جلوس و قعود نیز از استوار بشرط علی از کنایات همان استوار بمعنی تساوی است
زیرا که قعود بر چیزی مستلزم آن است که آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیداست که مقعد و مجلس حقیقی
همانقدر باشد که قعود بران واقع شود اندرین صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیره بمعنی خود
همان وقت باشد که زیاده از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیاده باشد آنوقت کلام از سرحد
حقیقت برآید و باحاطه مجاز داخل شود و ظاهر است که در صورت قعود حقیقی استوار لازم است
و اینهم هر کس و ناکس داند که در کلام عقلا خصوصا در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیه باید
داشت آری اگر دشوار افتد آنوقت بوسیله علایق فیمابین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب
مقام انتقال باید کرد و همین است که متشابهات کلام الله و حدیث را اکابر دین بر معانی
حقیقیه داشتند و اجازت اراده معانی مجازیه ندادند و اینجا اگرچه مجاز متعارف باشد و مجاز
متعارف در کثرت استعمال همسنگ حقیقت بود لیکن تاهم مجاز مجاز است و حقیقت حقیقت
و اگر از معنی اصلی منقول است باز هم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجمله بلحاظ تساوی بهر حال
ضرور است اکنون سخنی باید شنید که اهل فهم را انشاء الله بکار آید نسبتی که فیمابین شیئین
باشد اگر آن دو طرف و که منسوب الیه و منسوب باشند متحد النوع هستند نسبت واقع فیمابین

او شان نیز از نوع مناسب آنها باشد و تشخص آن نسبت نیز از یک نوع نا غرض از تشخص آن است
که لحوق آن موجب تقطیع و قطع و بریدن جزئی شده باشد و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقعه
فیما بین از جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب با یک باشند و بعید باشد اگر در
بعید باز تشخصی که لازم اوست نیمه از یکطرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی از نسبتها
است اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و تشخصش اگرچه از هر طرف آید
زیرا که تعین نسبت و وجود او منوط بوجود هر دو است اما از هر طرف بیک نهج آید و اگر اتصال
بین المعنیین بود چنانچه در ملزومات و لوازم آنها باشد یا بین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع
اتصال مناسب حال آن معانی بود و اگر بین المتباینین بود پس این اتصال اگرچه اتفاقی بود مگر
مناسب حال جنس مشترک فیما بین منسوب و منسوب الیه باشد و ازین تقریر هر که فهم ثاقب دارد فهمیده
باشد که سوا نقیضین هر دو امر که باشند اتصال در آن نا ممکن است زیرا که وجود را از اتصال
بوجود انکار نباشد که از یک معدن آمده همچنین عدم را از اتصال بعدم اباء نبود که از یک جنس اند عرض
حصص یک کلی همه در اصل متصل باشند قسر قاسر متفرق و پراگنده گردانید پس اگر قاسر از میان
برخیزد باز همان اتصال پدیدار آید نه بینی که نور آفتاب قبل افتراق آن در مواقع مختلفه که بوجه
حیلولت اشجار و دیوارها صورت بندد همه یک شئ واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز کره
نورانی بود دیگر بوجه مذکور چه قدر تفرقه بمیان آمد که میرس لیکن اگر باز اشجار و دیوارها را از میان بردارند
همان اتصال باز رنگ ظهور بر رخ کشد البته وجود چیزی با عدم او که همانا مفاد تناقض است اتصال
نداند چون اینقدر مسلم شد می باید شنید که وجود همچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر اراده ازلی
حصص او در مواضع مختلفه و مواطن متنوعه پراگنده شد اگر آن قاسر از میان برخیزد آن
حصص که در ازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاسر مذکور یک حصه را از جائی کشیده
بحصه دیگر که از و دورتر بود گره بندد همچو اجزاء آب دان متموج که نزدیک از آن دور شود
و دور نزدیک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی و تموج نیز یکی از شئون وجودی است که

وجود مطلق در آغوش دارد وانکه از عدم کلیت وجزئیت وجود مطلق خبر یافته منافی این نیست
غرض ازین قول آن است که وجود مطلق در مرتبهٔ ذات از هر قیدیکه باشد مبری ست نه انکه
کلیت وجزئیت عارض حال او نیز نتوان شد حاشا وکلا کسی نگفته اند که کلیت وجزئیت نیز
از اعتبارات وجودی ست همین است که وجود بهر ثبوت این اوصاف بکار آمد بالجمله وجود
را با وجود بر خاشی نبود خصوصًا وجود واجب وممکن که یکی را با دیگر التجا همین اتصال باشد اگر
ممکن از واجب رابطهٔ اتصال بشکنند وجودش همچو نور آئینه که رویش از آفتاب بگردانند
و بساط نورش را از چهره اش بکشند قدم بعدم نهد نظر برین اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم
چه با هر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی وعدم تساوی باشد مگر هر چند تخیل تساوی عرش مجید
با تجلی مذکور دشوار است چه سوا این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لازمه این قید بهمه وجوه
اطلاق ولاتناهی است ورنه تجلی گفتن خطا است تجلی وعکس چیزی را با او علاوه فرق اصل
وظل ولوازم آن بهمه بهیچ اتحاد باشد چنانچه بیشتر به ثبوت رسید وظاهر است که عرش مجید با اینهمه
عظمت وکرامت متناهی ومحدود ومتشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور او را چه کار لیکن بر که
اینقدر میداند که قاعد وجالس را با مقعد ومجلس تساوی من وجه باشد نه بجمیع الوجوه یعنی طرف
وسطح متصل او بمجلس که هم سطح باشد بان مجلس یعنی ان سطح مساوی است نه انکه جمله اطراف وسطوح
جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند انشاء الله در تساوی مقید ومحدود من وجه وغیر مقید من وجه
با مقید بجمیع الوجوه هم تامل نخواهد کرد اگر مثال مطلوب است باید شنید که دائره از هر طرف مقید ومحدود
باشد لیکن سطح خارج را از محیطش اگر از هر جانب الی غیر النهایت برند آن همه بهیئت مجموعی همچو
حلقهٔ بالاء آن دائره باشد وظاهر آن دائره با باطن ان حلقه مساوی باشد و در عرف بعضی
اوقات گویند که این حلقه برین دائره برابر آمد پس همینطور اگر تجلی رحمانی را که من وجه مقید است
وبوجوه باقیه مطلق با عرش مجید نسبت انطباق واتصال بطور مذکور تساوی باشد چه
محال است مرجع این تساوی مساوی جهت تقید او بجهتی از جهات عرش عظیم خواهد بود نه انکه

از طرف لا متناهی و اطلاق با متناهی برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی که از لفظ استوی مفهوم
می آید اگر هست باینطور است که گفتیم نه بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس
و اتصال و جلوس نیست وچه عجب که نباشد زیرا که این لفظ بهر او موضوع نیست در بعض مواضع
مجازاً لازم آید مارا در اثبات او اصرار نیست البته مفهوم استوا و تساوی را از دست دادن
خیلی بر دل گران است که این مفهوم اصلی لفظ قرآن است البته تصحیح استوا به مثال می باید کرد
و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از استماع مثال دائره و حلقه بالا استخراج مثالش بر کسی را
سهل باشد با اینهمه بتغیر مناسب این هیچمدان خود عرض پرداز است اگر مخروطی ناقص را یعنی
سر بریده را که دائره راس و مساوی دائره دیگر باشد و از جانب قاعده غیر متناهی بود سرنگون
بالا ران دائره قدری فاصله گذاشته معلق تصور کنند با وجود بقار لا متناهی انطباق و تساوی و
فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق همان است که معنی عرفی یعنی قعود و جلوس منزه از کیف
و کم و چون و چرا مراد گیرند و بتقریریکه بالا گذشت اطمینان خود نمایند و اوهام فاسده را از دل
دور اندازند چون اینقدر بعون الله تعالی بدل نشست سخن دور افتاده را میگیریم جائی الرحمن
علی العرش استوی فرموده اند و جائی والله بکل شیء محیط میفرمایند موضوع هر دو قضیه واحد
است مگر محمول یکی با محمول ثانی ربط تضاد دارد و باین نظر بعضی الرحمن علی العرش استوی را
را اصل قرار دهند و در والله بکل شیء محیط تاویل کنند و بعضی بر عکس روند وچه عجب که بعض بتقابل و
الله و رحمن که یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کرده باشند مگر حق این است که
همه بادیهموده اند کلام ربانی هرگز متناقض و متضاد نبود مگر فهم از کجا آید در خور فهم خود این
هیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از ان او تعالی است سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمتنا
و اگر غلط باشد کالای ردی دون بریش خاوند اول عرض کرده شد که تجلی اعظم هم که در قلب نفس رحمانی
است تمثال ذات بحت است و هم خود نفس رحمانی یعنی آنکه او را صادر اول و وجود منبسط گفته ام
تجلی ذات بحت است و هم عرض کرده شد که از اختلاف تجلیات فرق مواطن پیدا شود نه فرق مظاهر

واز تعدد عکوس تعدد مظاهر بظهور آید نه تعدد ظاهر اندرینصورت الله تعالی هم بر عرش باشد و
هم محیط بجمله اشیا را اول باحاطه ذاتی اشاره کرده شد با اینهمه احاطه صادر اول حقایق ممکنه و
موجودات امکانی را از معروضات سابقه بوضوح پیوست و استوار رحمانی بر عرش عظیم قدری
بدان نشست و قدری دیگر بنام خدامی نشانم روح را هم تعلق خاص است بدماغ و هم محیط است
جمله اطراف و جوانب بدن است پس از لحاظ این امر که حیات جسم بالعرض است و هر صفتی عرضی را
صادری باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطه روحانی بنسبت جسم بوضوح پیوست
اندرینصورت آن تعلق خاص که بنسبت دماغ و دل با هر عضویکه گویند مسلم است حقیقه مصدر
باشد نه صادر زیرا که یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست چه خصوص نفی تعلق بسوای
مخصوص میخواهد و عموم وجود تعلق بما سوا را خواستگار الغرض چنانکه اینجا اصل روح را استواء
بدماغ حاصل است و صادر را احاطه بجمیع جسم همچنین تجلی اعظم را استوار بر دماغ عالم باشد که عرش
عظیم است و بدل او که حقیقت کعبه باید گفت تعلق خاص باقی ماند نزول بانی بر آسمان دنیا
پس از استماع مقدمات ممهده و معروضات سابقه آن قابل تامل نماند زیرا که شی واحد را در
مظاهر فوق و تحت و یمین و یسار و غیره مواطن متعدده تجلی ممکن است و باعتبار اوضاع مظاهر
مرایا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی الیه گفتن روا باشد اما اصل متجلی بهر حال بیک حال
باشد که بود و از انجا که تجلی بطوریکه عرض کرده شد عین متجلی باشد اینهمه احکام بجانب او منسوب
باشند غرض از نزول و تعالی بر آسمان دنیا استوار عرش و احاطه کل شئ که بهر او تعالی مسلم
شد باطل نشود و ان ظرفیه که از لفظ این متوهم شد با این ظرفیت که از احاطه متوهم گردد
مصادم نگردد والله تعالی اعلم و علمه اتم و احکم چون از ضروریات متعلقه مضمون حدیث که نشاید
بهر ایمان جمله متشابهات بشرط فهم کافی باشد فراغت یافته وقت آن است که بشرح الفاظ
باقیه حدیث مسبوق الذکر اشاره کنم در لفظ ما تحتہ هواء و ما فوقه هواء ذو احتمال است یکی آنکه
ما نافیه باشد اندرینصورت هیچ حاجت خامه فرسائی نیست چه خلاصه کلام دران وقت این باشد

کراین عمار یعنی سحاب مشتمل بر مشهور و معروف زیر هوا و بر هوا نیست و نه در تحرک خود از
محلی بمحلی محتاج او و ظاهر است که این امری است ظاهر الصحت کس نیندانم که بنسبت صادر اول
درین باره تامل کند این هوا این عالم را تا بآن درگاه عالی رسائی کجا تحرک و تموج
او بذات خود است اگر فیضی از و بماهیتی میرسد خود بتحرک او میرسد و اگر این فیض از
جائی بیخیزد خود بتحرک او بیخیزد و درین باره آفتاب فیض او را که نور زمین است مثلاً هم
مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمهٔ ما درین دو جمله موصوله باشد و بظاهر همین حق می نماید
چه وقت تکریر نفی پیش از ما ر نافیه کلمهٔ لا آرند نه ما مگر آنکه اینهم روا باشد اندرین صورت شرح
این هوا رمی باید شنید هوا گاهی بمعنی خالی آید چنانچه از قوله تعالی وافئدتهم هواء همین
معنی مراد داشته اند و هر چه مراد داشته اند بجا است چه هوا بچشم نظر نیاید و بدین سبب
موطن و خالی نماید اندرین صورت حاصل این ارشاد و مفاد هو انت الاول فلیس قبلک شیء
و انت الاخر فلیس بعدک شیء در نفی غیر برابر باشند و در افاده این معنی مرادف کان الله
ولم یکن معه شیء بوند و گاهی هوا بر هوا معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بایں معنی هم
هوا را درین کلام مساغ است مگر آن مقوله را بیشتر پیش نظر باید کشید که غیب ابری
و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است غرض حقائق مشترکه عالم وجوب و امکان یک
نسق نباشند هوا آن عالم را همچو آن عالم از شوائب امکان که هوا این عالم را از آن ناگزیر
است مقدس منزه باید فهمید آری اصل غرض را که آن حقائق موضوع بهر آن باشند قدر مشترک
باید داشت نظر برین چون نگه کردیم غرض اصلی را مشترک در هوا این عالم و اراده
و محبت و غضب غیره محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم مرادم ازین غرض این است
که هر فعل را از محرکات اراده ناگزیر است و محرکات افعال همین اخلاق و امثال آن باشند که اجمال
آن قوت عملیه باید گفت و اولین فعل که از آن درگاه صدور یابد همین اعطاء وجود باشد که مفاد
تعلق صادر اول بماهیت ممکنی بود اندرین صورت این محرکات را با صادر اول همان نسبت باشد

که هوا را با ابر چنانکه اجتماع ابر و تفرق آن منوط بتحریک هواست همین طور انضمام صادر اول
بماهیتی یا انفصال آن و توجه آن از یکطرف بطرف دیگر که همانا منشاء اجتماع بعض اجزا با
بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیه ست و پیداست که راس و رئیس این
محرکات اقتضاء ذاتی است که مسمی بحب شده منتهای این محرکات بر اراده باشد چنانچه
بدیهی است پس مجموعه حب اراده که مبدا و منشاء آن توجه ست که سرمایه اقتران و اجتماع
گردید اینجا بمنزله هوا و برای ابر باشد و شاید همین است که حب را هوی گویند و اراده که
ماخذ او رود ست و بامراد دو قد اتی و مخرج دارد نیز بهمین سبب مسمی باراده شد که سر منشا
او حب باشد الغرض هوا دران عالم اگر هست بظاهر این است و ظاهر ست که از حب
گرفته تا اراده همه از صفات انضمامیه وجود اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند بخصوص
این ارشاد که ماتحته هوا و مافوقه هوا اشاره باحاطه از هر طرف باشد و تشبیه بهوا اینکه زیر
و بالا را ابر باشد راست آید باقی ماند اینکه اول جمله صفات را اعتباریات گفته و اینجا
بانضمام قائل شده ازین تهافت کلام اگر اعتبار ماقبل و مابعد برهم نشده باری ازین
چه کم که بنای مطالب سابقه برهم زد یا اصل این مطلب برکنده شد این خلش را نیز از دل
ناظران برآوردن ضرور افتاد بنام خدا سخنی میگوییم که راویان معقول اگرچه روایتی بتصدیق
او تلاوت نکنند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدین سبب بشهادت او
بالضرور بر خیزند آن این است که از وجود تا عدم فاصله نیست که گنجایش تخلل مفهومی دیگر
باشد باز عدم را ثبات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چه رسد اندرینصورت وجودیات
همه از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود دانستی که در تحقق خود محتاج دیگران نیست بلکه
دیگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنه اولیت حمل الوجود بر وجود محض خواب
پریشان بود زیرا که احتیاج از امارات عدم محتاج فیه در خود باشد پس اندرینصورت وجود
وجود و حمل و برو عرضی باشد و هر که بنهر این بالعرض موصوف بالذات باشد اینجا حمل او در فی

ورنه باز همین خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند بالجمله وجود را تحقق در وجود بذات
خود است لیکن وصف که در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پاره وجود محض نخواهد بود ورنه
آن استغنای ذاتی وجود مبدل بافتقار و احتیاج شود و همچنین نتوان گفت که پاره عدم محض
باشد که آثار وجود نیز با آن افتقار که جز از عدم میدمد بالبداهة موجود مستغنی بجز اینکه حدود
فاصله را گویند که درمیان وجود خاص و عدم آن حائل باشند دیگر چه خواهند گفت و بدیهیست
که این حدود از انتزاعیات است نه انضمامیات زیراکه عقل مدرک از ما بین وجود و عدم انتزاع
میکند اگر وجود را با عدم مقارن و مجاور التقا میسر نیامدی این انتزاع که بمعنی کشش باشد
از کجا صورت بستی اگر از انضمامیات وجود بودی احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کشش
چه بود مگر ظاهر است که بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچه انتزاع
فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود همین طور از انتزاع ماهیتی انتزاع لوازم آن
لازم آید وجهش آن باشد که انتزاعیات اضافیات باشند و همین است که در تحقق خود
محتاج بدو امر شدند چنانکه مذکور شد ورنه سوای اضافت و نسبت مضمونی نیست که در تحقق
خود محتاج دو امر مباین و مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سامان
دیگر مثل آلات و شرائط می بود میگفتیم که احتیاج بدو چیز است مباز محتاج را نسبت نتوان
گفت مگر وقتیکه هر دو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا انید وقت بجز
انکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرور است که اطراف او متضایف
باشند مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیه و منسوب نیست بلکه مفهومات آن مثلا بهر مفهوم
نسبت مفهوم منسوب الیه و منسوب بهر مفهوم فوقیت فوق و تحت همچنین بهر مفهوم تحتیت تحت
و فوق و بهر نسبت ابوت اب و ابن و بهر اضافت بنوت ابن و اب غرض نسبت را و هر
مفهومیکه از نسبت ساخته باشند ضرور است که در تعقل و احتیاج متقابل فقد از ینجا توقف
تعقل لوازم ماهیت را وجهی بدست آمد القصه لوازم ماهیت مفهومات اضافیه باشند و همین است

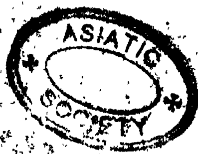
که در تعقل خود محتاج ملزوم شدند و همچنین ملزومات را تنها تعقل نتوان کرد و انکه فرق میان
بالمعنی الاعم والاخص با مکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم خبر میدهد این بغلط است
کم فهمان است عموم مفهوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفهوم معنی اعم البته ضرورنیست
که تصور ملزوم را تصور لازم او لازم بود چه آنرا شرط نکرده اند مگر آنانکه میدانند خود میدانند
که در خارج در هر دو معنی تلازم باشد و چون نباشد وجه جزم باللزوم همین است که ملزوم
را لازم نه در ذهن گذارد نه در خارج و اگر وجه لزوم در ذهن و خارج آن است که لازم و ملزوم
هر دو معلول یک علت اند جائیکه این باشد وجود علت ضرورست ورنه وجود معلول
بی وجود علت متحقق شود و جائیکه علت باشد وجود معلول ثانی هم ضرورست ورنه تخلف
معلول از علت لازم آید غرض بوجه اشتراک علت تلازم فیما بین بر ردی کار آید اندرین صورت
بظاهر تلازم ماهیت باشد و در حقیقت تلازم علت با هر دو معلول خود و چون ما در پی
اثبات احکام حقیقیه شده ایم این قسم را از لوازم ماهیت ملزوم ظاهرا یعنی معلول ثانی
نشماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر برین وجود بحث نخواهد بود آری
اگر موصوف بوجود گویند بجاست اندرین صورت مصداق وصف بجز حدود فاصله که حقائق
ممکنه باشند دیگر چه باشد مگر چنانکه جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطه در وجود نیز به
تنزلات فراوان باشند هر مرتبه سابق بنسبت لاحق موصوف بود اگرچه موصوفیت حقیقی
بر وجود اختتام یافت غرض مثل جنس و نوع اینجا نیز فرق حقیقی و اضافی باشد چون مرتبه
سابق بنسبت لاحق محتاج الیه شد مشابه بوجود بحت گردید و مسمی به موصوف شد لیکن چون
حدود متوسطه را دیدیم آنرا اضافات و نسب یافتیم پس بدین سبب چنانکه اضافی و انتزاعی
بودن جمله اوصاف متیقن شد همچنین وجه تلازم با دیگر مفهومات نیز بدیهی آمد و این حاصل شد
نیز که اگر حقیقت اوصاف فقط همین قدر است که حدی از حدود باشد لازم بود که پس از
تعقل اطراف سلسله تعقل مختتم می شد این استلزام لوازم ماهیت بمفهومات دیگر را از کجا آمد

ازدل بدر شد مگر سخنی که گفتنی بود همچنان ناگفته ماند آنرا نیز می باید شنید فوق وتحت را
فوقیت وتحتیة تا همان زمان لازم باشد که بمقام معلوم ووضع معلوم خود باشند ورنه اگر
فرش را ازجای او کشیده برند یا سقف را برداشته دور افگنند نه فرش تحت ماند نه سقف
فوق آری این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نه پذیرد
یعنی این دو متضایف لازم جای خود باشند واگر حرکت کنند هر دو معا بیک جانب بیک
انداز حرکت کنند آندم این فوقیت وتحتیت هم زوال نه پذیرد چون اینقدر محقق شد
هر که گوش را از آلایش اوهام پاک کرده .. خواهد شنید بالضرور اینقدر باور خواهد کرد
که انضمام نام استحکام مبنا این انتزاع است چیز دیگر نیست خط مستدیر که عرض سطح
باشد ازجای خود انتقال نتوان کرد که حیز او جز سطحیکه قیم اوست دگر نباشد واگر در بادی النظر عکس دائره که در آئینه باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینه در آئینه متحرک نماید
نقطه مرکز نیز همرکابی اوست بوجه این استحکام این وضع تساوی العاد خارجه بسوی
نقطه خاص که در وسط اوست لازم است البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بودی فوقیت
اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگر می بردند اینجا نیز همان قصه پیش می آمد
که در حرکت فرش وسقف معروض شد اندرینصورت حاصل سخن آن شد که بهر انتزاع
درمیان آن دو شی که قیم امر انتزاعی باشند وضعی خاص باید که مصحح آن امر انتزاعی
توان شد چنانچه از مثال فوقیت وتحتیت که از فرش وسقف منتزع شوند این امر
واضح است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز دائره مشهود است یکی در حق دیگری
لازم ومنضم بود واگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یکی از دیگری مستغنی است اما بوجه
گره بندی امری خارج یکی هر بار بالفعل دقات همره دیگر میرود چنانچه در مثلثی که بالا ر
دائره یا در دائره کشیده باشند مشاهده افتد این قسم را منضم غیر لازم ذات باید
خواند باز اگر هر بار در حرکت وسکون معیت است لازم وجود است ورنه مفارق چون اطوار

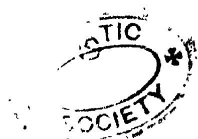
اطراف امور انتزاعیه معلوم شد حال خود امور انتزاعیه نیز واضح شده باشد
زیراکه اطراف امور انتزاعیه را وصف یکدیگر نتوان گفت البته لازم و مفارق میگویند
واگر شکگویند نگویند ما نیز در پی گویانیدن نیستیم امور انتزاعیه را بنسبت اطراف انها وصف
گفتن عین صواب است آری گاهی امر انتزاعی را من حیث هو گیرند آنوقت انتساب
وصفیت او بهر جانب درست باشد و گاهی قید تعلق آنیکی از دو طرف در وضع ملحوظ
باشد آنوقت اطلاق آن بر همان طرف که قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نه بر هر طرف
بالجمله این امور انتزاعیه وصف طرفین یا احد الطرفین باشند و حسب استحکام و عدم
استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خوانند پس از تدبر این سخن انشاء
الله هر و عاقل را سخن اول و آخرم همه بجای خود خواهد نمود و اگر تدبر نفرمودند یا عقل
را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم نگویند چه کنند اکنون وقت
آن است که حمد خدا گویم و قلم اندازم الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی سید
المرسلین واله وصحبه و ذریته و ازواجه و اهل بیته اجمعین ؛ تنبیه
اول هم عرض کرده ام و اکنون هم عرض میدارم که در اوصاف مشترکه بین الواجب
والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد که اینجا همه اوصاف بالعرض
ظهور کرده اند و آنجا همه بالذات چون اینفرق در این موطن ره قیاس میزند تا بموطن
چه رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناهی و لاتناهی ذاتی با امثال عرضی این
مضامین اگرچه مشابهتی دارند اما چنانکه گفته اند چه نسبت خاک را با عالم پاک؛ آن را
باین پیمودن خطا است تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت یکی از دیگری بر
تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیاز قیاس نتوان کرد و همچنین توسط مراتب
ولاتناهی آن را مثلا توسط مرتبه اعتدال حرارت و برودت و لاتناهی مراتب حرارت
و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناهی کمی تخیل نباید فرمود چون حال ممکنات با هم

همچنین است از ممکن تا واجب تفاوت زیاده از زیاده از زیاده از این است و اگر قول
مخواه بهر تعقل قیاس بکار است تقدم باری عز اسمه و صفات و اسماء او تعالی را بر
ممکنات که از مثل هو الاول فهمیده میشود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از ده
ترتب وجود آیند تا خود او تعالی و اسماء و صفات او تعالی را از ممکنات که از مثل
هو الآخر وغیره فهمیده میشود بر تاخر مدلول از دلیل فرود آرند اگر از ده استدلال روند این
وقتی است که این اولیت و آخریت را بنسبت ممکنات و صفات و اسماء آنها گیرند و اگر
ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکه باعتبار تموج و تجددی گیرند که مصحح این همه نیرنگیها شد چنانچه
در اثنای تحریر بعض مضامین متعلق تموج مذکور اشاره هم بان کرده شد آن اولیت و آخریت
مشابه تموج و ترتب اراده باشد که بیک آن و بیک لحاظ باموره مرتبة الوجود متعلق شود و همچنین
فوقیت که از مثل ید الله فوق ایدیهم مفهوم میشود بر فوقیت علت از معلول و منشا انتزاع
از امر انتزاعی قیاس باید کرد و این تجانس که از اتحاد هم می براید با این افتراق که یکی
منشا انتزاع است و دیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد که نقشه مکان بر دیوار مکان
باشد یعنی هم تجانس است و هم فرق مذکور و همچنین توسط و مظروفیت را که از مثل این کان
ربنا قال کان فی عماء مستنبط میشود بر توسط مرتبه اعتدال در اطراف خود مثل حرارت
و برودت وغیره مراتب قیاس باید فرمود و همچنین لاتناهی را که از مثل لا احصی ثناء علیک
بان پی توان برد بر لاتناهی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت که متنازله و متصاعده
باشند نقش باید بست القصه اگر حمل کنند همه این اوصاف را باوصاف متعلقه مراتب محمول کنند

والله اعلم و علمه اتم و احکم






TIC
SOCIETY